

**UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS - UNISINOS
UNIDADE ACADÊMICA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
NÍVEL MESTRADO**

JOEL DECOTHÉ JUNIOR

**GENEALOGIA TEOLÓGICA DA SOBERANIA E DO GOVERNO EM GIORGIO
AGAMBEN**

São Leopoldo

2016

Joel Decothé Junior

GENEALOGIA TEOLÓGICA DA SOBERANIA E DO GOVERNO EM GIORGIO
AGAMBEN

Dissertação apresentada como requisito
parcial para obtenção do título de Mestre
em Filosofia, pelo Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da Universidade
do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Orientador: Prof. Dr. Castor M. M. Bartolomé Ruiz

São Leopoldo

2016

D296g Decothé Junior, Joel.
Genealogia teológica da soberania e do governo
em Giorgio Agamben / Joel Decothé Junior. – 2016.
176 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale
do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, 2016.

"Orientador: Prof. Dr. Castor M. M. Bartolomé
Ruiz".

1. Genealogia. 2. Soberania. 3. Governo. 4. Máquina.
5. Teologia. I. Título.

CDU 1

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Bibliotecário: Flávio Nunes – CRB 10/1298)

Joel Decothé Junior

GENEALOGIA TEOLÓGICA DA SOBERANIA E DO GOVERNO EM GIORGIO
AGAMBEN

Dissertação apresentada como requisito
parcial para a obtenção do título de
Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade do Vale do
Rio dos Sinos - UNISINOS

Aprovado em: 05/01/2016

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Castor M.M.B. Ruiz - Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Prof. Dr. Daniel Arruda Nascimento - Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof. Dr. José Roque Junges - Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS

Para minha falecida avó Waldea, em memória das manhãs em que me despertava do sono para ir à escola e a Carina, esposa querida, pelo apoio e paciência amorosa que tem tido comigo ao longo destes anos.

AGRADECIMENTOS

Sou imensamente grato a minha esposa Carina Schmidt pelo seu incentivo e por ter o privilégio de poder conviver e compartilhar os dias de vida e estudos. À minha família e em especial ao meu pai por sempre ter acreditado em minha pessoa. Agradeço com alegria ao professor, incentivador e orientador nesta empreitada Castor Ruiz, pela sua amizade, companheirismo e generosidade concreta na realização deste trabalho. Agradeço também a Graciane, Ângelo, Vitor e ao bebe que virá à luz. Minha gratidão se estende ao teólogo Éder Beling pela sua amizade fraterna e por sempre me questionar, contribuir com ótimas reflexões teológicas, oferecer sugestões metodológicas pertinentes em nossos diálogos e por seu cuidado ao me auxiliar na parte formal da dissertação. Agradeço ainda ao músico e amigo Sandro Rosa pelos longos debates filosóficos e diálogos fraternos que pudemos estabelecer ao longo destes anos e por ter me ajudado a despertar com mais perspicácia para o problema dos prazos que o tempo e a máquina burocrática colocam diante de nós como desafio inexorável. Sou grato também ao colega Evandro Pontel, doutorando do PPG Filosofia da PUCRS, pela leitura atenta do escrito e suas pertinentes sugestões que visam aprimorar a versão final do texto.

Expresso ademais a minha gratidão sincera a Fernanda Papke pela sua generosidade de sempre me auxiliar nas questões de língua inglesa. E a todas aquelas pessoas que de longe ou de perto e que eu não mencionarei aqui, mas certamente fizeram parte desta jornada como amigas que contribuíram de alguma forma para que este trabalho se concretizasse. Sou grato deveras aos professores e as professoras da UNISINOS com quem tenho aprendido a me constituir como sujeito de saber e fundamentalmente a ser um humano melhor ao longo destes anos que frequento esta casa de muitos saberes. Agradeço ao PPG Filosofia UNISINOS pela estrutura e o suporte técnico oferecido e as pessoas que trabalham na secretaria e, de modo especial à secretária Luciane que sempre me atendeu com aquela pronta atenção e competência em resolver os problemas do cotidiano da vida acadêmica. Por fim, agradeço a CAPES pelo apoio financeiro que viabilizou a construção desta caminhada e a conclusão deste projeto de investigação e escrita deste trabalho com a concessão para o meu usufruto da bolsa Capes/Prosup.

Há tão somente máquinas em toda a parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões.
(DELEUZE; GUATTARI, 2010, p.11)

RESUMO

Neste trabalho dissertativo de mestrado buscamos investigar, a partir do pensamento arqueogenealógico de Giorgio Agamben, os contornos configurativos das influências teológicas que o poder foi ganhando ao se constituir numa maquinaria bipolar de soberania-governo no mundo ocidental. A pesquisa inicia com uma leitura da noção de anarquia da lei no estado de exceção como algo que está no cerne das investigações político-filosóficas de Agamben. Logo em seguida, tangencia o problema da bipolaridade na relação entre reino e governo diante da articulação que este mantém com a estrutura da maquinaria de governo. Dando sequência a esta investigação, buscamos cotejar o problema da governamentalidade teocêntrica e a noção de liberdade permissiva que esta concede à potência de ação que o ser humano carrega consigo no âmbito das possibilidades de intervenção no mundo. Outra questão que se faz relevante é a do mistério governamental presente no limiar das relações estabelecidas entre a teologia e a política. Neste horizonte, o problema da governança político-teológica no Ocidente é burilado tendo em vista uma melhor compreensão do problema da gestão da vida e das coisas. Esta asserção nos remete ao conceito agambeniano de dois paradigmas, a saber, o da teologia política e o da teologia econômica que são centrais na constituição de sua genealogia teológica da economia e do governo. Isto implica no estatuto teológico da economia e em seus desdobramentos constitutivos no que tange ao operar do Estado moderno. O desembocar desta questão se dirige para dentro da aporia personificada na noção de secularização que se estabelece na tensão entre as categorias de messianismo e soberania. Esta ideia forte opera no sentido de termos que conseqüentemente cotejar numa espécie de correlação epistemológica às categorias de messianismo e resto em seu prisma político. Como fundamentação epistêmica relevante gerada a partir desta noção correlativa, nos deparamos com a bipolaridade genealógica da soberania e governo no limiar entre o ser e a práxis econômica. Na genealogia de Agamben observamos a instauração de uma fratura operada pela teologia cristã entre o ser e o agir no cerne da natureza divina que se ergue como algo que nos dirige para dentro do problema do governo providente da liberdade humana e as conexões resultantes desta fratura teológica nas reais implicações existentes entre a soberania política e a práxis governamental. Por fim, tratamos do problema da crítica que Agamben tece à democracia como governamentalidade das massas e ao dispositivo da glória como legitimação da soberania moderna imanente as sociedades do espetáculo operadas pela máquina governamental de poder biopolítico que opera por meio das aclamações e do consenso das massas em gestão programada pelos meios midiáticos com o seu poder de persuasão e estabelecimento dos consensos no seio das democracias contemporâneas.

Palavras-chave: Genealogia. Soberania. Governo. Máquina. Teologia.

ABSTRACT

In this work we seek to investigate masters argumentative, from the arqueogenealógico thought of Giorgio Agamben, outlines the theological influences and or config that power was winning to become a bipolar-sovereignty government machinery in the western world. Therefore, we continue with our reasoning by a reading of the law notion of anarchy in the state of exception as something that is at the heart of the philosophical investigations of political Agamben along its extensive project Homo Sacer. Soon after, we give attention to the problem of bipolarity in the relationship between the kingdom and government on the joint that it has with the government machinery of the structure. Continuing this research, we seek to collate the problems concerning God-centered governmentality and the difficulty inherent in the idea of permissive freedom that this gives the power of action that the human being carries within operative intervention possibilities in the world. Another issue that we consider important and that we approach here is the government this mystery at the threshold of the links between theology and politics. Against this background, the problem of political-theological governance in the West is hulled towards a better understanding of the complex reasons involving the management of life and things. This statement brings us to the concept of agambeniano two paradigms that are, namely, the political theology and the economic theology. These paradigms are central to the creation of a theological genealogy of the economy and government. This implies the theological status of the economy and its constituent developments regarding the operation of the modern state in their calculations management of life. The culminate this issue goes into the stalemate embodied in the notion of secularization that is established in the tension between the categories of messianism and sovereignty. This strong idea operates in the sense of having to collate consequently a kind of epistemological corerrelação the categories of messianism and rest in their political prism. How relevant epistemic justification generated from this corollary notion, we face the bipolarity family of sovereignty and government in the current threshold between being and economic praxis. In the genealogy of sovereignty and Agamben government noted the establishment of a fracture operated by Christian theology between being and act at the heart of the divine nature which stands as something that drives us into the government's problem provident of human freedom and resulting connections of this theological fracture in real implications existing between political sovereignty and economic government practice. Finally, we deal with the problem of criticism that Agamben weaves democracy as governmentality of the masses and the glory of the device as legitimization of modern sovereignty inherent spectacle of societies operated by the state machine of biopolitical power that operates through the cheers and the masses consensus promoted by media means with its power of persuasion and establishment of consensus within the contemporary democracies.

Keywords: Genealogy. Sovereignty. Government. Machine. Theology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 A CONSTITUIÇÃO DO PODER POLÍTICO-TEOLÓGICO NO TERRITÓRIO MUNDANO OCIDENTAL	14
1.1 A anarquia da lei no estado de exceção	15
1.2 Reino e governo e a articulação da maquinaria estrutural de governo bipolar	27
1.3 Governamentalidade teocêntrica e a sua permissividade da ação humana no mundo.....	42
2 O MISTÉRIO GOVERNAMENTAL PRESENTE NO LIMIAR DAS RELAÇÕES ENTRE TEOLOGIA E POLÍTICA	60
2.1 A governança político-teológica no Ocidente.....	60
2.2 Os paradigmas da teologia política e econômica.....	75
2.3 O estatuto teológico da economia no Estado moderno	82
2.4 A secularização na tensão entre o messianismo e a soberania	88
2.5 O messianismo e a categoria de resto.....	104
3. A GENEALOGIA DA SOBERANIA E DO GOVERNO NO LIMIAR DO SER E DA PRÁXIS ECONÔMICA.....	122
3.1 A fratura operada pela teologia cristã entre o ser e a práxis no cerne da natureza divina.....	122
3.2 O governo providente da liberdade humana e as conexões resultantes da fratura teológica nas implicações entre a soberania política e a práxis governamental	134
3.3 A crítica da democracia como governamentalidade das massas e ao dispositivo da glória como legitimação da soberania moderna.....	147
CONSIDERAÇÕES FINAIS	158
REFERÊNCIAS.....	165

INTRODUÇÃO

Esse trabalho dissertativo de pesquisa tem por objeto investigativo a empreitada genealógica que Giorgio Agamben investe dentro do bojo de suas análises do poder a respeito da economia e do governo. Esta genealogia apresenta como pano de fundo as inspirações advindas da teologia cristã dos primeiros séculos da igreja e os seus devidos desdobramentos. O texto base desta pesquisa é o título agambeniano denominado de “*O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo*”. Este texto se apresenta como a segunda parte do segundo volume da série Homo Sacer II, 2. A localização desta obra encontra-se entre o livro “*Estado de exceção*” e a obra “*O que resta de Auschwitz*”. Entretanto, “*O reino e a glória*” não se resume meramente em uma espécie de liame que garante a continuação interna do projeto Homo Sacer. Porém, esta genealogia teológica insere mudanças metodológicas no escopo temático do projeto. Um aspecto relevante nesta perspectiva de modificação do método pode ser nitidamente notado no que diz respeito às categorias ontológicas que Agamben se vale em sua genealogia como, por exemplo, o *resto* e a *inoperosidade*. Mas, em consonância com as questões ontológicas, é que a noção agambeniana de máquina tão importante na trajetória de pensamento filosófico de Agamben, acaba ganhando mais força em sua argumentação arqueogenealógica. A inspiração do filósofo ítalo certamente vem das pesquisas realizadas por Michel Foucault em torno do poder e do conceito de dispositivo que tem a capacidade de capturar e controlar os gestos e práticas humanas. Outro fator importante na arqueogenealogia agambeniana é a articulação realizada em torno do conceito de bipolaridade, o qual aparece no decorrer da pesquisa no tratamento propriamente dito da bipolaridade, soberania e governo na configuração da máquina governamental que é fundamental para esta genealogia teológica do poder no lado ocidental do planeta construída pelo filósofo italiano no limiar das relações consagradas entre a filosofia e a teologia.

A máquina governamental do poder é responsável pela produção de zonas de indiscernibilidade. Esta máquina se vale do aparato jurídico-político para agir produzindo os “*campos*”. E cabe sempre lembrar que o núcleo desta máquina está vazio, de modo que esta bipolaridade não tem nenhuma substancialidade evidente, pois está se movimenta em sua operatividade num vácuo puramente funcional sendo esta uma de suas condições de eficácia. Uma das ênfases de “*O reino e a*

glória” centra-se justamente na explanação do centro vazio da máquina governamental do poder no Ocidente, ou seja, a análise de Agamben nos remete até o trono vazio como imagem paradigmática desta arqueogenealogia que tem como alvo a captura da inoperosidade inaudita do ser humano em suas potencialidades. A máquina de governo tem uma estrutura dual de soberania e governo que examinaremos na leitura que faremos sobre a noção de bipolaridade existente entre reino e governo. Se no início de seu projeto *Homo Sacer* a categoria da soberania é central, nesta fase genealógica temos uma articulação constitutiva do cerne da máquina que é a categoria de governo. O problema filosófico que Agamben passa a cotejar segue a linha de investigação dos trabalhos empreendidos por Foucault em termos de biopoder. Agamben retoma em sua genealogia problemas tratados por Foucault no período derradeiro de suas investigações em termos histórico-conceituais na interface de governo e economia. Logo, a questão central de “*O reino e a glória*” é a seguinte: por que o exercício do poder foi assumindo no Ocidente a forma do governo e da *οικονομία*? Por que razão o poder necessita da glória? Com esta postura investigativa vemos Agamben aprofundar e afirmar que está dando continuidade à senda aberta por Foucault na investigação do poder no Ocidente, sendo que neste momento da pesquisa o filósofo ítalo segue epistemologicamente de uma forma mais específica pelos meandros da problemática estabelecida entre a economia e o governo.

Nessa aproximação ao pensamento de Foucault, Agamben coteja o dogma da trindade como uma espécie de paradigma que tem como referente a noção de *οικονομία* e governo. Estas categorias justificam epistemologicamente o tema da obra escrita por Agamben. Nesta perspectiva, a argumentação agambeniana se insere na tradição teológica cristã fundamentalmente nos primeiros séculos e, acaba suscitando um debate importante sobre a secularização. A teologia no pensamento de Agamben não tem uma função de causação substancial privilegiada em termos de desencadeamento de fatos normativos. O seu único privilégio é o de ser um laboratório conceitual que é útil para que possamos observar tanto o funcionamento como a articulação, simultaneamente, interna e externa da máquina governamental do poder. Por meio desta investigação, Agamben intenta adentrar ao arcano central do poder no Ocidente que neste caso encontra-se no conceito de glória. Em “*O reino e a glória*” encontramos uma longa argumentação genealógica que busca reconstruir

o sentido e deslocamento do termo *οικονομία*. Sendo assim, o discurso da teologia econômica vai tomando vulto ao constituir a bipolaridade que forja a máquina governamental do poder e as aporias que existem em seu funcionamento levando em consideração a ordem e os efeitos colaterais gerados por esta máquina em sua operatividade governamental.

Contudo, outra operação relevante nesta genealogia é a de como pela via da teologia da providência intentou-se articular a fratura entre o ser e a práxis que gerou o dispositivo econômico na correlação destas duas racionalidades expressas na dinâmica de ser e agir, reino e governo e da ontologia dos gestos de governamentalidade que se erige a partir da doutrina da providência. Nestas configurações agambenianas, a ideia forte da glória e da teologia política são operadores conceituais que se constituem como categorias filosóficas nucleares que exercem um tipo de papel conectivo no interior de sua argumentação arqueogenealógica tendo em vista a operatividade da maquinaria bipolar de soberania-governo. Esta dissertação é composta por três capítulos que versam sobre estes problemas mencionados. O eixo temático da constituição do poder político-teológico no espaço mundano do Ocidente dá partida a nossa investigação com os seus devidos desdobramentos. Assim, intentamos dar conta das investigações que Agamben empreende sobre os problemas que se apresentam no conflito teórico entre Walter Benjamin, Carl Schmitt e posteriormente Erick Peterson em torno da questão da exceção e da teologia política como base fundacional do poder soberano. Esta argumentação agambeniana propicia o fortalecimento da noção de máquina governamental do poder bipolar que de certa forma exerce esta força no mundo ocidental e nos faz reconhecer que tal articulação acaba sendo herdeira de todo um legado de dispositivos originários do universo da tradição teológica cristã forjada em boa medida na igreja ocidental.

O tema geral é o da soberania e do governo, pois isto envolve o Estado soberano que poderíamos dizer é um dos alvos da crítica filosófica agambeniana. Na reflexão político-filosófica de Agamben a noção de Estado-nação nascente entre os modernos se constituiu desde a sua origem a partir de uma fundamentação genética propriamente teológica e providencial. Nesse sentido temos uma herança das relações de poder que acontecem fundamentalmente no núcleo das relações existentes entre as pessoas da trindade divina em sua substância. Quando esta

forma de poder se volve para o mundo, começa a ocorrer uma espécie de reprodução do vazio instaurado pela bipolaridade existente entre reino e governo divino cuja única forma de preenche-lo é por meio da noção de exceção. Em razão disso, os Estados contemporâneos acabam se convertendo em gestores soberanos que detém o poder de manipular a vida, chegando ao ponto de fazer viver e deixar morrer. Por este motivo, tivemos que articular o paradigma da soberania tendo como horizonte a herança própria que a teologia cristã deixou para a modernidade, pois é nessa perspectiva que Agamben se distingue das análises de Foucault e Arendt e está muito mais próximo de Benjamin ao considerar as formulações teológicas como arcabouços importantes para a análise política e filosófica que foi sendo construída ao longo de suas obras. Esta influência benjaminiana, certamente suscita a necessidade de um exame do mistério político teológico do poder de governar presente nas relações limítrofes entre a teologia e a filosofia no Ocidente.

Todavia, este mistério governamental se revela numa faceta que traz implicações num sentido de governança quer seja do ângulo da política ao longo de seus desdobramentos na constituição do sujeito no Ocidente, assim como em Agamben podemos observar de uma forma relevantíssima o que ele denota como a força dos dois paradigmas que pode ser encarada como o resultado da junção destes poderes. Mas, neste embate é a teologia econômica que ganha destaque na formação das práticas e gestos ocidentais, porém não devemos tratar com somenos importância a teologia política já que configura a força articuladora da soberania e do governo neste caudal histórico-conceitual que foi ganhando vulto no estabelecimento dos valores culturais e das formas-de-vida dos sujeitos em suas existências concretas. Sendo assim, o Estado moderno não pode negar a sua filiação econômica e política advinda dos porões dos problemas inerentes às disputas teológicas ao longo da história da igreja e que foram sendo secularizadas para dentro do mundo da vida da modernidade que foi paulatinamente sendo solidificada e sendo forjada no espectro desta sombra eclesial. Consequentemente, a secularização permanece numa zona de tensão indistinta com as categorias de messianismo e soberania, algo que denuncia que não há como negar a força das relações consequentes entre a teologia e a política. Contudo, desta tensão a vida é a categoria mais importante que entra em jogo quando ponderamos numa articulação entre as categorias de messianismo e resto ao aprofundarmos o assunto que tem a sua devida relevância já que a vida no pensamento de Agamben não

pode ser desprezada como mera vida operativa, pois é repleta de inoperosidade e potência de não no fluxo da política que vem.

O tema central desta reflexão é o da genealogia teológica forjada por Agamben. Esta pesquisa quer mostrar, a partir da filosofia agambeniana, o liame teológico que junge a genealogia da economia e do governo com a questão da soberania. Apesar das devidas distinções presentes entre a genealogia econômica e a da soberania, podemos notar a existência de uma cópula teológica que acaba prevalecendo nestas esferas. Se no primeiro capítulo tentamos tecer uma trama investigativa que contemplasse propriamente a noção teológica da economia, no segundo é a trama da soberania que ganha forma em nossa argumentação. Logo, no terceiro capítulo buscaremos mostrar como essas tramas se entrecruzam e desembocam fundamentalmente nos aspectos da glória, aclamação, espetáculo e consenso. Tendo esta motivação epistemológica em mente, seguimos em frente cotejando camadas da genealogia teológica da soberania e do governo nesta limiaridade instaurada na fratura entre o ser e a práxis econômica. De modo que ao acontecer a fratura operada pela teologia cristã entre as duas racionalidades, ou seja, entre o ser e o agir, isto nos leva a pensarmos no cerne substantivo da natureza divina.

Como implicação disto, o governo providente da liberdade humana entra em exame no pano de fundo das conexões que resultam desta relevante fratura teológica e suas consequências que geram os problemas da soberania política e do agir governamental da vida humana na gestão das coisas. Então, resta-nos seguindo de perto o pensamento de Agamben, tecer algumas considerações e exames sobre a crítica que o pensador ítalo faz em relação à governamentalidade das massas e ao forte dispositivo da glória que pode ser considerado o coração do problema arqueogenealógico, pois é daí que surge a potência de agir do consenso e da aclamação nas sociedades midiáticas do espetáculo e na legitimação da soberania e do governo imanente a operatividade instaurada no ser e na práxis biopolítica da modernidade. Por fim, fechamos o trabalho tecendo uma avaliação com algumas considerações finais sobre aspectos relevantes desta genealogia teológica da economia e do governo empreendida por Giorgio Agamben no movimento teórico de seu projeto *Homo Sacer* em sua fase filosófico-teológica.

1 A CONSTITUIÇÃO DO PODER POLÍTICO-TEOLÓGICO NO TERRITÓRIO MUNDANO OCIDENTAL

A abordagem de alguns problemas filosóficos que Giorgio Agamben enfrenta em sua reconstrução genealógica acontece primordialmente desde as disputas conceituais que foram travadas entre os pensadores Carl Schmitt e Walter Benjamin¹ no século passado. Estes debates se constituem como o arcabouço teórico fundamental para compreendermos aquelas questões que de fato estavam latentes neste jogo filosófico e que pautava as disputas existentes entre estes dois autores e outros mais. A pergunta que os guiava estava fundamentada na necessidade de definição do que realmente seria a teologia política² num sentido originário de poder soberano no mundo ocidental. O debate empreendido entre os dois pensadores, que se confrontavam ao sustentarem visões tão opostas a respeito do mesmo problema, ofereceu o material seminal para as investigações realizadas por Agamben em relação à questão da soberania e do governo. A partir disso, é que as condições elementares para que fosse possível a sustentação da proposição da existência de uma maquinaria estrutural de bipolaridade de governo estatal no mundo ocidental se ergue com valor de verdade. Esta máquina governamental opera por meio de múltiplas formas de controle com o seu poder. Opera fazendo a gestão da vida humana desde os primórdios da história do Ocidente. Araya (2014a) salienta que a máquina governamental é a legítima receptora de todo o conjunto estrutural de conceitos pertencentes ao espaço de construção teológica presente na extensa malha histórica da igreja no âmbito do cristianismo ocidental.

¹ Para Ruiz, Agamben coloca em relevo o debate contemporâneo a respeito do estado de exceção, pois tal imbróglio terá como referência tanto o pensamento de Schmitt como o de Benjamin sobre a questão. Contudo, cabe salientar que existe uma enorme paradoxalidade entre as ações destas duas figuras, pois Schmitt foi um teórico do autoritarismo que colaborou extensamente para que houvesse a legitimação jurídica do regime nazista. Diametralmente contrário a esta atitude, temos Benjamin que é um revolucionário engajado na causa antifascista que entregou a própria vida em nome desta luta e compromisso intelectual contra o nazismo (RUIZ, 2012, p. 25).

² Conforme Gibellini o debate a respeito da teologia política teve uma série de desdobramentos. Porém, num momento posterior, o debate acabou sendo aprofundado com muita nitidez quando aconteceu o movimento de distinção entre as noções de teologia política e religião política. Este debate ocorreu na primeira parte do século passado e também envolveu as disputas entre as proposições do teólogo Erik Peterson e as do jurista Carl Schmitt. Podemos explicitar a tensão teórica entre Schmitt e Peterson da seguinte maneira: para o jurista todos os conceitos mais relevantes entre os modernos no que tange a teoria do Estado são conceitos secularizados. Isto acontece não de uma forma exclusivamente atrelada ao seu desdobramento histórico, porque estes se transferiram para a doutrina do Estado desde o campo epistemológico da teologia. No caso do teólogo existe uma impossibilidade taxativa de transformação da teologia cristã em teologia política (GIBELLINI, 2002, p. 311).

Na fase inicial do projeto *Homo Sacer* Agamben também toma como material de trabalho investigativo para a realização de sua severa crítica a política ocidental a figura do Estado. Este aporte sobre a imagem do Estado se dá no que tange a questão da soberania e do governo que este exerce sobre a vida nua em termos de cálculo biopolítico. Para o nosso filósofo, a instituição do Estado moderno tem a sua gênese identitária calcada na herança que advém do universo teológico e que foi transposta para uma esfera secularizada. A noção teológica de providência reafirma ainda mais esta percepção agambeniana que é tematizada como problema importante na sequência das análises de sua genealogia teológica da economia e do governo. Isto ganha evidência se pensarmos naquele relacionamento característico de poder que ocorre na substância de Deus no seio comunitário de suas três pessoas (DAWSON, 2014). Tal modelo de poder que está direcionado para a ação humana como ser no mundo presente nos construtos da sociedade ocidental ao longo de sua história. Isto denota aquela reproduzibilidade do vácuo que se mostra precisamente no hiato existente entre as categorias de reino e governo divino do mundo.

A partir do exposto, surge a tarefa de busca por entendimento da situação onde o espaço vazio será somente preenchido por meio da exceção em sua prática elaborada e sistematizada pelos Estados de direito nas democracias do mundo atual. Isto porque com o advento destas democracias que ao invés de promoverem a dignidade da vida, acabam fomentando incessantemente a ruína sacrificial da vida de uma forma incomensurável se utilizando da máxima paradoxal da inclusão-excludente. Neste estudo, o papel originário do poder no Ocidente em seu formato político-teológico é o objeto por excelência para compreendermos o pensamento de Agamben sobre o tema da soberania e do governo fundamentalmente desde a sua genealógica *οικονομία*. Para tanto, iremos neste tópico considerar algumas categorias presentes na genealogia empreendida pelo filósofo: tais como exceção, reino e governo, máquina bipolar e a presença relevante da permissividade da governamentalidade teocêntrica diante da ação humana no mundo.

1.1 A anarquia da lei no estado de exceção

O fenômeno da biopolítica para Agamben se constitui como uma espécie de ação que reflete nitidamente uma gama significativa de atos ligados ao poder

soberano. Nesta direção, o filósofo italiano entenderá que o estado de exceção é o território mais propício para o exercício de coerção subserviente da vida. No estado de exceção as condições reunidas para o ato de violação da dignidade da vida humana são imprescindivelmente favoráveis, pois nestas circunstâncias a grande meta é a de tornar a vida um objeto útil de manipulação calculista das políticas soberanas de Estado no que tange ao governo. Isto se dá por meio do dispositivo do direito como aquela categoria constituinte de uma zona de indistinção pautada pela decisão soberana. Para Agamben, a identidade do estado de exceção reflete a realidade de um território destituído de lei que não está atrelado abruptamente em seu significado à realidade vivida nos totalitarismos que marcam a história política do século XX. O estado de exceção carrega consigo a força de demarcar a sua relevância e funcionalidade para dentro do campo da norma jurídica. Todas as ações que ocorrem no momento da supressão de direitos adquiridos não se constituem como algo que advenha da ordem política ligada ao executivo ou ao legislativo dentro dos Estados democráticos. Mas, conforme Duarte (2008a) argumenta, estas estão localizadas em um espaço onde o direito não tem a sua legalidade garantida e legitimada. É nesta arena que acontece a efetiva aplicação do poder soberano porque não existe a seguridade exigida de sustentação do valor normativo da lei posta em defesa da vida.

Para Agamben tanto a política como o direito se estribam no estado de exceção, pois esta condição é que demonstra tecnicamente os desmandos deste entrave jurídico-político. A problemática filosófica que o pensador italiano ventila no horizonte do paradigma do estado de exceção, coloca em evidência o entroncamento da máquina governamental de poder que fundamenta os axiomas historicamente elementares dos Estados e democracias que compõem o mundo ocidental na linha das clássicas categorias revolucionárias burguesas de igualdade, liberdade e fraternidade. Não foram os regimes totalitários constituídos que geraram o estado de exceção. No olhar de Agamben a questão se dá de modo anverso, pois o estado de exceção moderno tem a sua gênese no seio da revolução implementada na França no ano de 1789 (COELHO, 2006). A partir deste evento é que os regimes democráticos em plena modernidade conseguiram de uma forma mais sistemática, a sua sustentação e organização por meio de um formato de Estado-nação gestada pelas burguesias nacionais.

Na perspectiva agambeniana a relevância do processo de formação deste conceito do direito teve um momento inicial que foi o da nomeação de estado de necessidade que acabou sublevando a própria questão da legalidade. Aqui se coloca um limite na lei e a distinção dos poderes que podem ser suspensos fazendo com que a vida encontre-se em total estado de vulnerabilidade e abandono de vias de morte como é o caso da figura do direito arcaico romano chamado de “*homo sacer*”. Veja como argumenta neste sentido Rosa (2012, p. 13-14),

Nesse contexto, o filósofo italiano Giorgio Agamben afirma que o “estado de exceção” – espaço em que a norma convive com a anomia – tornou-se o paradigma biopolítico dos governos atuais, já que a medida provisória e excepcional, a partir da Primeira Guerra Mundial, converteu-se em regra. Representando a inclusão e a captura de um espaço que não está fora nem dentro, o estado de exceção suspende o ordenamento jurídico, mas não desdenha desse ordenamento, ao contrário, compõe com ele a própria lógica da exceção. Lógica que possibilita a indistinção entre exceção e norma, entre lei e anomia no mundo contemporâneo. Se antigamente o soberano detinha o poder de “deixar morrer” e “fazer viver”, no estado de exceção, “fazer viver” mais do que nunca é, também, “deixar morrer”.

O movimento investigativo agambeniano envereda na construção de uma arqueogenealogia referente ao paradigma do estado de exceção que busca estruturar e elucidar as várias aporias presentes na cultura contemporânea que advém genuinamente do âmbito da filosofia e da teologia. O objetivo de Agamben ao tecer as suas pesquisas arqueogenealógicas, pode ser encarado no sentido de se constituir como uma espécie de escavação nos escombros do passado. A intencionalidade destes exames está preocupada com o como e o porquê de o poder ter sido instrumentalizado na operacionalização de sua faceta mais destrutiva possível. A noção de estado de exceção para este pensador se constitui como um tipo de dispositivo inevitavelmente imprescindível aos governos que surgem na modernidade. Este elenco de objetivos por si só já merece a atenção dos estudiosos, pois o estado de exceção comporta uma série de situações paradoxais que tem como centro o axioma da vida (SCISLESKI; GUARESCHI, 2010).

Destarte, a situação de paradoxalidade do estado de exceção pode ser identificada no fato de que o mesmo não faz parte da estrutura basilar do aparato do poder político instituído em termos formais. O que realmente ocorre é que quando se instaura o estado de exceção e, isto de modo efetivo, o que acontece é que o fenômeno da supressão de todo tipo de normatividade legal do sistema jurídico vigente se instaura por meio da força do poder soberano e sua necessidade de

governo despótico. Este é o ponto de partida demarcado pelo estado de exceção que denota a situação limítrofe da ordem legal estabelecida e Teixeira (2013) salienta que podemos pensar que aqui reside à motivação legislativa. Motivação esta que se encontra internamente atrelada ao sistema da lei estatal no qual não existe espaço para a formalização de um código de lei que regulamente apropriadamente o estado de exceção como uma norma legal que favoreça a vida nua.

Ergue-se como ponto decisivo para Agamben o fato de que o corpo jurídico estabelecido faz-se indiferente diante desta problemática do estado de exceção como aporia jurídica. No cerne do estado de exceção podemos indicar que existe um nível de paradoxalidade no qual a incerteza no que tange aos aspectos jurídicos e políticos, contribui para que a dificuldade de discernir o que seja a própria transgressão da lei e a sua execução é a responsável pela produção de vidas abandonadas, sendo assim, algo que só tende aprofundado pelo extermínio soberano governamental que faz viver, mas também deixar morrer. Quando pensamos nas mais diversas situações de conflito social nas quais a problemática da violência tem se tornado uma dificuldade deveras irresolúvel e, que isto é algo que insiste em avançar em larga escala ao longo da história de desenvolvimento da sociedade contemporânea sendo algo que agrava as estatísticas em termos de violência. Sendo assim, a crítica do filósofo se justifica como uma análise pertinente ao cenário contemporâneo da cultura ocidental naquilo que ele alcunha de sociedade do espetáculo.

Nesta medida a questão problematizada por Agamben não deixa de envolver a relevante indagação que necessita ser auscultada no sentido de quais seriam os pontos nos quais a lei teria a sua demarcação estabelecida e a linha divisória que caracterizaria o próprio direito. Isto é algo que o pensador entende ser uma tarefa pertinentemente premente. Agamben entende que o efeito desta questão se reverte numa circunstância difícilíssima em termos de contexto político mundial e no que concerne à vida hodierna local, pois examinando em termos práticos: o que ocorre é a implementação de uma série de práticas que não podem ser compreendidas desde o espaço jurídico em absoluto. Porque a situação da exceção interfere incoerentemente de uma maneira legalizada em tudo que não tem a possibilidade de sustentar tal configuração meramente legal (SEQUEIRA, 2011).

No paradigma do estado de exceção existe uma espécie de viés que inaugura uma zona de indiscernibilidade presente nas democracias contemporâneas e que resulta na situação de comportar um espaço vazio dentro do próprio direito onde os poderes estabelecidos no nível estatal não são passíveis de ser discernidos como uma espécie de governo democrático de fato e de direito, porém, o que os marca é o interesse de realização da gestão biopolítica da vida. Fundamentando esta proposição, o filósofo italiano promove a análise histórica dos motivos que, a partir da primeira guerra mundial até os dias atuais, acabou instaurando tal forma de operacionalidade do poder soberano que tem se instituído como um tipo de ação calculista cada vez mais organizada e sistematizada na gestão da vida. Isto quer dizer que de uma forma pertinaz, o poder constituído não reflete representativamente a volição das massas de eleitores em absoluto, apesar de estes lhes transferirem o poder legal.

O que ocorre apenas é a realização efetiva das intenções interesseiras dos soberanos quem detém o poder constituído como práxis duradoura de governo da vida. Agamben pondera nesta direção (2004, p. 19),

De fato, a progressiva erosão dos poderes legislativos do Parlamento, que hoje se limita, com frequência, a ratificar disposições promulgadas pelo executivo sob a forma de decretos com força de lei, tornou-se desde então uma prática comum. A Primeira Guerra mundial – e os anos seguintes – aparece, nessa perspectiva, como o laboratório em que se experimentaram e se aperfeiçoaram os mecanismos e dispositivos funcionais do estado de exceção como paradigma de governo. Uma das características essenciais do estado de exceção – abolição provisória da distinção entre poder legislativo, executivo e judiciário – mostra, aqui, sua tendência a transformar-se em práticas duradouras de governo.

A presença do paradigma da exceção nos Estados da modernidade tem a conotação de ser uma espécie de necessidade indeterminada, que de certa forma se mostra como algo nitidamente infame e que não tem nenhum tipo de legalidade e regulamentação. Entretanto, tal estado de exceção, está atrelado a um caráter fortemente jurídico-político. A engenharia da exceção opera por meio de uma situação absolutamente paradoxal, pois mesmo que esta esteja à margem da norma jurídica, tal organismo encontra-se debaixo e, em forma de subserviência servil as categorias jurídicas (NASCIMENTO, 2012). Agamben pondera que se a política for pensada levando em consideração o paradigma do estado de exceção, que tem como meta o governo biopolítico da vida, tal estrutura se coloca no mundo a partir

de um fundamento que tem como plataforma axiomática a própria noção de soberania. Em razão disto, o estado de exceção revela a sua peculiaridade de ser substancialmente de ordem biopolítica. Para o filósofo italiano, a vida humana está inevitavelmente diante deste marco limítrofe, onde não existe a possibilidade de se fazer o discernimento claro desta circunstância em relação à categoria vida nua. Esta seria exatamente a condição de abandono em que a vida entra numa zona de indistinção que propicia as condições favoráveis para a operatividade da máquina governamental do poder no mundo contemporâneo que age pelo viés da força de lei (DUARTE, 2008b).

A noção concernente à força de lei pertence ao corpo técnico dos operadores do mundo jurídico. A sua utilização ocorre quando se tem a intenção de definir em termos de realização a distinção entre aquilo que seja a norma propriamente dita e a sua aplicabilidade. Este aparato jurídico encontra-se diante dos decretos que foram tecnicamente legalizados e receberam a potência de ser legalmente executados. A utilização tecnicista da máxima da força de lei não faz referência à lei em si mesma, mas indica o ardil em que os decretos do poder político legados ao executivo detêm, pois este sim tem a real força de lei, mesmo que não exista concretamente a configuração normatizada de ser verdadeiramente lei. Pois, o que acontece é o fato de que em muitos decretos e medidas provisórias, como num momento de frugalidade tais medidas acabam se tornando normas com a real força de lei.

Nesta dinâmica é que encontramos os elementos fundamentais para as ações de governamentalidade do mecanismo estatal em plena operação e que se articula em favor de seus interesses. A força de lei exerce a potência coercitiva de suplantar toda a precisão funcionalística da lei em sua essencialidade jurídica. A força de lei indica a racionalidade imanente da própria lei que pode ser operada pelo soberano que detém o poder despótico em seus tentáculos. O fato é que a situação paradoxal do soberano de uma forma ubíqua é a de quem suprime, estabelece ou declara o que está dentro ou fora da lei. Conforme assinala Agamben (2010a, p. 22),

O paradoxo da soberania se enuncia “o soberano está, ao mesmo tempo, dentro e fora do ordenamento jurídico”. Se o soberano é, de fato, aquele no qual o ordenamento jurídico reconhece o poder de proclamar o estado de exceção e de suspender, deste modo, a validade do ordenamento, então “ele permanece fora do ordenamento jurídico e, todavia, pertence a este, porque cabe a ele decidir se a constituição *in toto* possa ser suspensa” (Schmitt, 1922, p. 23). A especificação “ao mesmo tempo” não é trivial: o soberano, tendo o poder legal de suspender a validade da lei, coloca-se

legalmente fora da lei. Isto significa que o paradoxo pode ser formulado também deste modo: "a lei está fora dela mesma", ou então: "eu, o soberano, que estou fora da lei, declaro que não há um fora da lei".

Resulta necessário para Agamben que mesmo que o soberano detenha o poder de decisão no estado de exceção, uma fissura permanece aberta por causa do fato de existir a possibilidade de se isolar a lei em si da força de lei. A fundamentação do estado de exceção não se configura com a zona de indiscernibilidade que possa existir entre os poderes executivo e legislativo. Porém, a base nuclear da exceção reside na existência de uma força de lei que tem as condições necessárias de suprimir toda a norma legal, mesmo que haja uma lei que vigore com toda legitimidade jurídico-política possível. Contudo, a lei não é passível de ser aplicável. O estado de exceção é um território anárquico onde o que está em disputa é à força de lei no espaço em que não existe lei. Isto se dá devido esta razão que demonstra a situação de supressão de todas as regras mesmo que a sua rigidez ainda permaneça. Agamben entende que a fórmula força de lei deveria ser lida de uma maneira resinificada como força de lei.³ Se a lei for encarada desde este prisma, permanece a suspensão de sua eficácia, pois ela ainda mantém uma característica de vacuidade em meio às decisões que se conservam com toda a sua potência de gestão da vida. Mesmo que a lei continue a existir, ela permanece existindo sem nenhuma força de aplicabilidade. Isto é, no estado de exceção o cumprimento da lei e sua banalização encontram-se unidas de uma forma precisamente exemplar, quando se tem em vista o aspecto teleológico que leva em conta a zona de indistinção que persiste em subsistir entre a lei e o direito. E como resultado disto tudo é o valor da vida que em última instância continua em risco e permanece em franca suspensão (TESHAINER, 2013).

³ De acordo com Castro, a propósito da expressão "força de lei", Agamben refere-se à conferência de J. Derrida, *Force de loi: le fondement mystique de l' autorité* (Cardozo School of Law de New York, 1989). Desde a Revolução Francesa (art. 6 da Constituição de 1791), a expressão *force de loi* designa a intangibilidade da lei a respeito do soberano, que não pode nem a revogar nem a modificar. Assim, a doutrina moderna distinguirá entre a eficácia da lei (que compete a todo ato legislativo legítimo) e a força da lei (que expressa a posição da lei a respeito dos outros atos de ordenamento: os atos superiores, como a constituição, e os inferiores, os decretos e regulamentos). Tanto no direito romano como na doutrina jurídica moderna, a expressão "força de lei" refere-se aos atos que não são leis, porém têm a força de lei, capacidade de obrigar (*vis obligandi*). Desse modo, é possível distinguir entre a norma vigente, cuja aplicação está suspensa, carente de força de obrigação, e atos que não são leis, porém que obrigam. O estado de exceção aparece, então, como um espaço anômico, no qual está em jogo uma força de lei, porém sem lei. Por isso deveria escrever-se "força de lei, com "lei" rasurada. Essa situação representa o elemento místico da autoridade (CASTRO, 2012, p. 82).

Visando a elucidação da problemática instaurada pelo paradigma do estado de exceção, Agamben trabalha com a imagem do “*iustitium*”.⁴ “*Iustitium*” advém do direito romano e representa a supressão ou interrupção do próprio direito. Esta foi uma figura que ao ser utilizada tinha a intenção de suspender a administração da justiça e do direito que visava atender as demandas do Estado. Esta imagem auxilia Agamben a dar corpo a sua reflexão sobre o paradigma do estado de exceção em paralelo com a teoria do estado, mesmo que este não abarque uma teoria do direito público. A problemática da exceção prevê que tal condição possa ser decretada tendo em vista o atendimento de uma necessidade que seja considerada urgente para que aconteça uma espécie de legítima defesa do que está sendo ameaçado (OLIVEIRA; RIZEK, 2007). Podemos notar que esta seria uma situação onde o direito formal mais uma vez poderia ser suspenso, diante do vácuo que o estado de exceção imprime e que ocorre não como resultado de um poder instituído ditatorialmente, mas como um tipo de paradigma que objetiva instaurar um tipo de estado onde o poder de decisão do soberano seja a regra absoluta. Fato importantíssimo nesta trama cotejada pelos estudos de Agamben é o de que um tempo após o falecimento de Benjamin, Schmitt avança no debate ao se deter na leitura de um texto benjaminiano nomeado de “*Crítica da violência: crítica do poder*”. O resultado desta investigação do jurista alemão é a escrita de um texto que pode ser considerado como réplica a posição de Benjamin e que recebeu o nome “*Teologia Política*” (KIRSCHBAUM, 2002).

A concepção de soberania postulada por Schmitt, na perspectiva agambeniana se mostra como uma espécie de rechaço à noção de violência forjada por Benjamin. Em Schmitt temos a construção da ideia de que a meta objetivada por Benjamin seria a de firmar um tipo de possibilidade que se traduz na ideia de que a violência⁵ transcende o sistema político. Justificar a existência da violência como

⁴ Agamben entende este termo no sentido de ter sido construído como *solstitium* – que significa literalmente “interrupção, suspensão do direito”: quando *ius stat* – explicam etimologicamente os gramáticos – *sicut solstitium dicitur* (*iustitium* se diz quando o direito para, como [o sol no] solstício); ou, no dizer de Aulo Gellio, *iuris quae interstitio quaedam et cessatio* (quase um intervalo e uma espécie de cessação do direito). Implicava, pois, uma suspensão não apenas da administração da justiça, mas do direito enquanto tal. É o sentido deste paradoxal instituto jurídico, que consiste unicamente na produção de um vazio jurídico, que se deve examinar aqui, tanto do ponto de vista da sistemática do direito público quanto do ponto de vista filosófico-político (AGAMBEN, 2004, p. 68).

⁵ Conforme Ruiz, Benjamin escreve no ano de 1921 um ensaio denominado de “*Crítica da violência: crítica do poder*”. Este ensaio foi publicado na revista *Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik*, n. 47, da qual o jurista Schmitt era um diligente leitor e colaborador. O ensaio de Benjamin inicia com a ambiguidade residente no título de seu texto onde o termo *Gwalt* pode significar indistintamente

uma categoria absolutamente apartada do esquema jurídico, violência esta que o pensador frankfurtiano denomina de violência pura, pode fraturar e freiar a relação entre a violência que produz a lei e a violência que tem a função de conservar a lei. O caráter da violência no pensamento de Benjamin se traduz como aquilo que o filósofo entende ser a violência revolucionária.

Esta violência revolucionária teria a força de desconstruir a altivez do direito para dar lugar à construção de uma renovada perspectiva da história. Porém, Schmitt não admite a possibilidade da existência de tal tipo de violência revolucionária exteriormente ao sistema jurídico. A visão do jurista germânico é diametralmente oposta. Schmitt pensa que é justamente no interior do campo do estado de exceção que reside o território onde a violência permanece registrada na imanência do sistema político (MASCARO, 2010). A paradoxalidade do estado de exceção ao qual Schmitt faz apologia acaba denotando que é mais adequado estar dentro da lei do que fora da lei, esta seria a alternativa mais adequada do que a interrupção da regra jurídica.

Para Schmitt o paradigma de governo que é o estado de exceção serve como vetor neutralizador da violência pura. Esta é a sua réplica à concepção de violência benjaminiana diante da contingência que acarreta a realidade de um tipo de violência humana que possa estar apartada absolutamente do lado de fora da lei. Aqui reside a proposição de Schmitt para defender a legitimidade do paradigma do estado de exceção que intenta neutralizar um possível estado sem lei e de anarquia total. Schmitt ainda pondera nesta investida de réplica contra a proposta de violência trazida por Benjamin, argumentando em torno da construção dos fundamentos que garantam no estado de exceção a legitimidade da decisão do soberano. A partir desta reflexão schmittiana, ergue-se a defesa de que se faz necessário haver uma distinção entre dois elementos basilares internamente a lei, isto é, a norma e a decisão. Pois, onde não acontece o ato de decisão não se realiza o cumprimento da lei. No estado de exceção ocorre a supressão da norma. Para Schmitt não é possível que se suprima a decisão em relação à lei, pois a decisão é fundamental para o aparato da lei porque é esta quem garante a sua aplicabilidade.

poder e violência. Tal ambiguidade será mantida de forma deliberada – ou não – ao longo de toda a obra, maneira pela qual o leitor será induzido a ler violência quando em muitos casos pode significar poder, e vice-versa (RUIZ, 2012, p. 26).

Dessarte, podemos encontrar este tipo de argumentação em seu texto emblemático *“Teologia política”*. Nesta obra a concepção do estado de exceção ganha o formato de uma investigação a respeito da teoria da decisão soberana. Justamente aqui temos a noção de que a decisão é o aspecto nuclear que dá vida ao paradigma do estado de exceção, pois qualquer tipo de decisão coloca-se sobre o tacão do soberano. Nesta perspectiva o sistema político acaba sendo suspenso, porém, uma relação ainda fica tendo o seu cunho de validade, ou seja, a da própria noção de suspensão da ordem com a normatividade jurídica vigente. Conforme pondera Schmitt (2006, p. 14),

Todo o direito é “direito situacional”, o soberano cria e garante a situação como um todo na sua completude. Ele tem o monopólio da última decisão. Nisso repousa a natureza da soberania estatal que, corretamente, deve ser como monopólio decisório, em que a palavra decisão é utilizada no sentido geral ainda a ser desenvolvido. O estado de exceção revela o mais claramente possível a essência da autoridade estatal. Nisso, a decisão distingue-se da norma jurídica e (para formular paradoxalmente), a autoridade comprova que, para criar direito, ela não precisa ter razão/direito.

A partir disto temos uma dimensão relevantíssima para a reflexão crítica de Benjamin, pois nesta direção o poder soberano provoca uma fratura que não lhe permite exercer a força de decisão e muito menos cumprir as decisões. Tendo em vista que aquilo que Schmitt considera ser decisão, na perspectiva benjaminiana se reverte em exclusão. Para Agamben os despojos deste debate o levam a seguinte definição: enquanto que o estado de exceção para Schmitt se mostra como um tipo de paradigma legitimado pelo aparato jurídico. No caso de Benjamin o estado de exceção se dá para além do aparato jurídico. Neste sentido a tese VIII de Benjamin sobre a tradição dos oprimidos faz muito sentido ao querer erigir um novo conceito de história. Nesta perspectiva Benjamin escreve as seguintes palavras (1996, p. 226),

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um novo conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar o verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo.

Evidentemente Benjamin não deixa de ser lúcido e considera criticamente a questão de que o estado de exceção permanece como a regra para a tradição dos oprimidos. Contudo, esta é a proposição que Schmitt irá rechaçar, pois o jurista se

mantém numa postura conservadoramente intransigente ao defender que o soberano é quem decide o momento em que deve ser impetrado ou suprimido o próprio evento do estado de exceção. A partir do momento em que não há o discernimento de realização da distinção necessária entre a norma e a lei, o que se vê é uma anarquia plena de anomia diante do valor da vida. Esta é a grande contribuição de Benjamin ao fazer o discernimento desta permanente realidade que é a exceção.

A tese número VIII de Benjamin coloca em exame a validade da teoria da soberania que Schmitt elabora, pois a sua proposição representa a noção de que a realidade da exceção se torna indiscernível diante da norma, tendo em vista que se a norma e a exceção se coadunarem, a norma se suprimirá de uma forma autodestrutiva. Para Benjamin, o estado de exceção é um território totalmente esvaziado, onde a decisão do soberano não pode resgatar a noção de ordem, pois o paradigma do estado de exceção é o dispositivo que opera a dialética destrutiva entre a lei e a anarquia da lei (AGAMBEN, 2004). Esta é a força motora que coloca em operatividade a máquina governamental jurídico-política no território ocidental, pois mesmo que tal maquinaria de governo permaneça com o seu centro evacuado, ela não deixa de operar nas ações de gestão biopolítica ocorridas na história dos Estados capitalistas em seu controle sobre as potencialidades imanentes a vida.

A reflexão agambeniana nos indica que na contemporaneidade o governo da vida tem como paradigma o dispositivo do estado de exceção. Submetida a esta sistemática está à capacidade criativa de ação dos humanos, que não podem contar com o genuíno substrato do direito e muito menos com a substância da própria lei que neste jogo não tem nenhuma espécie de relação de cuidado com a vida, mas apenas com a normatividade de inclusão-excludente. Nesta linha assevera Candiotta (2011, p. 87),

Agamben considera que jamais, anteriormente à nossa época, observou-se tanto a intensificação dos procedimentos paradoxais de defesa da vida como algo sagrado e ao mesmo tempo seu abandono e captura pelos mecanismos de inclusão e exclusão do ordenamento jurídico por parte das soberanias. Como pensar a vida, postulada como insuscetível, e ao mesmo tempo convertida em algo descartável, capturada como vida nua? Parece ser uma das agruras das soberanias democráticas modernas a indefinição em torno de quem é homo sacer. Indefinição a ser estimulada já que, para defender o valor sagrado e imprescindível de determinadas vidas, outras são deixadas de lado e destituídas de proteção jurídica.

O paradigma do estado de exceção se lastrou unido ao sistema capitalista capturando e limando o valor da vida. A intenção subjacente a ser considerada nesta problemática não é a de querer regressar a um paraíso ou elo perdido onde a lei tenha a primazia genética em detrimento do estado de exceção. Até porque esta postura não é realizável dentro do Estado de direito democrático. Agamben enfrenta uma série de aporias que na sua perspectiva são inexoráveis, pois o movimento de avanço da maquinaria paradigmática do estado de exceção desemboca fundamentalmente numa zona onde não existe uma espécie de coadunação qualitativa de articulação entre a lei e a vida. A desvalorização da vida humana, segundo a análise realizada pela reflexão filosófica agambeniana, é aquela produzida pela biopolítica que acaba introjetando na legítima política as artimanhas processualmente perversas do direito.

Segundo o nosso filósofo, faz-se urgente o estabelecimento de uma relação verdadeira entre a lei e a vida e o seu anverso também é verdadeiro. Para que assim se construa um território propício à ação humana autêntica no sentido de que seja garantido o estímulo vigoroso de uma irrupção escatológica do espaço de uma política que vem. Este movimento segue na direção da construção da noção de direito puro, a partir do qual poderá haver uma abertura para as categorias de uso e práticas humanas onde o paradigma do estado de exceção seja desconstruído por esta nova politicidade do devir. Notamos que a perspectiva de desativação do direito tem uma tarefa importante que é a de deixar que a vida desponte em sua excelência. Esta é uma categoria que Agamben herda do pensamento revolucionário de Benjamin. A noção de desativação do direito para que emergja desta forma a categoria de vida, implica na possibilidade de torná-lo inoperoso para que a vida seja cada vez mais privilegiada (AUGUSTO, 2014). Isso, contudo, ainda não elimina o ar lacônico da questão neste instante. A indagação é a de “como” desativá-lo? No que consiste esta categoria de inoperosidade? A inoperosidade é um conceito que reiteradas vezes aparece na reflexão filosófica agambeniana e, de modo fundamentalmente relevante é a sua faceta provocativa que não reverte em ócio, mas nos chama a nossa atenção em toda a sua positividade. O pensamento de Agamben não é um pensamento fechado, tendo em mente que o filósofo encontra-se vivo e permanece ventilando questões e formulando problemas filosóficos. Isto pode ser visto nas últimas obras de seu projeto *Homo Sacer*, nas quais trata de questões ligadas às categorias de ofício, inoperosidade, uso e forma-de-vida.

Passemos então a questão tensa da bipolaridade que marca a sua genealogia teológica.

1.2 Reino e governo e a articulação da maquinaria estrutural de governo bipolar

A atenção que damos ao paradigma da exceção no exposto acima, nos faz entender que a partir desta perspectiva, podemos realizar um tipo de movimentação teórica traçada em função da realização de uma busca hermenêutica que nos indique a existência de uma real maquinaria biopolítica de poder que se valha dos dispositivos operados pela força do poder de decisão sustentado pelo soberano. Esta maquinaria detém a potência de fomentar diversos tipos de práticas e discursos que emanam das promulgações jurídico-políticas que visam estabelecer um regime de supressão da lei em favor da prerrogativa decisionista e autoritária que vigora na anarquia instaurada pela exceção. Esta maquinaria bipolar de poder se constituiu como um tipo de mecanismo que sustenta efetivamente uma engenharia marcada pela bipolaridade entre soberania e governo. Isto se evidencia na sua operatividade onde ela trabalha com diversos recursos sutis de controle e que são muito difíceis de ser distinguidos a olho nu. De modo que esta bipolaridade não deixa rastros ao estabelecer uma zona de esvaziamento que demonstra a sua capacidade de eficiência no governo da vida.

Nossa intenção é a de nos determos em tais bipolaridades que expressam, a partir do pensamento de Agamben, um tenso antagonismo vigente entre as categorias de condição humana e condição animal e, na própria noção de máquina antropológica em que pese que tenhamos que levar em consideração a problemática existente na tensão latente entre reino e governo. Por fim é importante frisar o intenso trabalho de gestão que a máquina governamental opera no mundo ocidental. Neste mecanismo, a bipolaridade expressa entre soberania e governo é acompanhada de um centro opaco que se refere à desconexão entre o ser e a práxis, entre o reino e o governo que opera necessariamente para que haja esta zona de indiscernibilidade que é ocupada apenas pelo paradigma da exceção e pelo desprezo do valor da vida.

Quando lemos a obra de Agamben e de modo mais específico à segunda fase de seu projeto *Homo Sacer*. A noção de bipolaridade ganha um teor político-

teológico mais acentuado. Esta investida agambeniana traz implicações importantes neste jogo de bipolaridades, pois com isto aparece uma fratura relevante entre o ser e a obra cuja genealogia remete segundo Agamben: aos debates teológicos sobre o ser e o agir divino. Esta fratura revela um antagonismo sério e tenso no que concerne a teologia política que tem a pretensão de dedicar-se ao aspecto da ontologia divina e de sua teologia econômica que pretende tratar de sua práxis. Estas duas perspectivas constituem uma rede que se mostra com esta categoria de bipolaridade que nos ajuda a fazermos a hermenêutica da cultura política do Ocidente por meio de uma ontologia do presente. Agamben, ao utilizar estas categorias, não nega a sua filiação à corrente foucaultiana de pensamento filosófico. Em Foucault encontramos a noção de que no período histórico dos modernos houve a recepção e remodelação das práticas e tecnologias de governo das almas, algo que objetivou forjar desde esta base teórica, novas práticas e condutas de gestão biopolítica dos corpos (AGAMBEN, 2014b).

Em certo sentido, Agamben em sua genealogia teológica trabalha de modo pertinente à ideia defendida por Schmitt de que nos Estados modernos houve uma espécie de apropriação dos múltiplos conceitos de ordem teológica que foram processualmente sendo secularizados. Desta maneira, o filósofo italiano toma como base esta reflexão realizada por Schmitt para elucidar a noção de uma genealogia teológica da economia e do governo que leve em conta os arcanos mais remotos do poder que se encontram presentes nos escombros do cristianismo primitivo e em seu desdobramento posterior. Um dos postulados de Agamben é o de que o dogma da trindade se constitui como um tipo de marco conceitual e político que foi utilizado com a sua secularização pela ação governamental dos modernos no plano da imanência no que diz respeito à administração econômica da vida. A partir desta argumentação trinitária, Agamben utiliza a teologia como se fosse uma espécie de tubo de ensaios onde a categoria teocêntrica da glória se ergue como um arcano misterioso do poder, em que tanto o reino como o governo se altercam em uma articulação tênue de assinatura. Com a ação da categoria de glorificação ocorre a produção de um tipo de viés que possibilita a junção na divindade de seu ser e sua práxis.

Isto só é viável porque com esta operação acontece o velamento do espaço opaco e da inoperosidade inerente ao substrato do poder no Ocidente. De uma forma similar tal operação ocorre na imanência caótica das democracias atuais que

apelam para tal mecanismo na intenção de estimular a operatividade da maquinaria governamental com o consenso inerente a sociedade do espetáculo. A hipótese agambeniana em sua genealogia teológica da economia e do poder governamental é a de que a máquina governamental tem o seu fundamento calcado na noção de bipolaridade. Esta bipolaridade é que concede forma ao exercício do poder nas tramas do poder político ocidental. Esta acaba sendo devedora das bases teológicas que a igreja cristã ofereceu como herança histórica para o mundo deste lado do planeta ao longo dos séculos e que não tinha sido até então cotejada significativamente por muitos estudiosos. Escreve neste sentido Agamben (2011, p. 9-10),

Situar o governo em seu *locus* teológico na *oikonomia* trinitária não significa tentar explicá-lo através de uma hierarquia das causas, como se à teologia coubesse necessariamente um papel genético mais originário; significa, ao contrário, mostrar de que maneira o dispositivo da *oikonomia* trinitária pode constituir um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação – ao mesmo tempo interna e externa – da máquina governamental. E isso se deve ao fato de que nele os instrumentos – ou as polaridades – com que se articula a máquina aparecem, por assim dizer, em sua forma paradigmática. A pesquisa sobre a genealogia – ou, como se dizia, sobre a natureza – do poder no Ocidente, iniciada há mais de dez anos com *Homo sacer*, chega assim a um desenlace, em todo caso decisivo. A dupla estrutura da máquina governamental, que em *Estado de exceção* (2003) apareceu na correlação entre *auctoritas* e *potestas*, assume aqui a forma da articulação entre Reino e Governo e, por fim, questiona a própria relação – que no início não foi levada em conta – entre *oikonomia* e Glória, entre o poder como governo e gestão eficaz e o poder como realeza cerimonial e litúrgica, dois aspectos que curiosamente foram menosprezados tanto pelos filósofos da política quanto pelos politólogos.

Portanto, Agamben nos indica que o fato de o paradigma do estado de exceção em sua bipolaridade servir de fundamentação para a sua genealogia teológica, além de ser uma questão puramente teórica, também demonstra uma dimensão prática que nos indica que vivemos num estado de exceção global e contínuo. Isto gera um tipo de afã que se reverte numa busca investigativa que precisa ser realizada por meio de um retorno a gênese de tal circunstância levando em consideração as conexões de poder que foram sendo constituídas ao longo da história. Um dos aportes teóricos que Agamben irá se fundamentar para fazer tal regresso genealógico ao passado é máxima forjada por Schmitt em sua *“Teologia política”* ao asseverar que uma boa e significativa gama das construções teóricas de poder do Estado entre os modernos se mostram como construções teológicas

secularizadas.⁶ A partir deste pressuposto Agamben avança decisivamente para uma nova dimensão de sua arqueogenealogia do poder no Ocidente.

No território ocidental o poder foi ganhando uma configuração de *οικονομία*. Isto se evidencia na forma em que o governo da vida humana e das coisas foi sendo gerido. Agamben reorienta a sua pesquisa no projeto *Homo Sacer* desde esta premissa, de modo que aparece em sua totalidade como uma trama bem complexa e bastante extensiva. Nesta hermética investigação, o filósofo italiano faz uma espécie de leitura que correlaciona a vasta história da teologia com os elementos significativos da filosofia no que concerne a temática proposta. Tudo indica que a meta do autor seja a de acentuar que a gênese das formas e práticas de operação do poder no território político ocidental se mostra na maneira de Deus ser e agir. Agamben entende que a origem daquilo que contemporaneamente conhecemos como governo teve a sua gênese nos primórdios das construções teológicas presentes no cristianismo primitivo e no desdobramento deste para dentro da era medieval e moderna. Desta tradição teológica cristã surgem dois paradigmas nucleares que proporcionam a possibilidade de um entendimento dos desdobramentos governamentais nas sociedades que compõem o Ocidente, em outras palavras, a bipolaridade paradigmática presente na esfera ocidental em termos de governo. Os dois são modelos paradigmáticos são formados tanto pela teologia política como pela teologia econômica.

A teologia política se arraiga fundamentalmente na noção de um único Deus que possibilita a transcendência do poder soberano. Desta perspectiva provém a filosofia política e a moderna teoria da soberania estatal. No caso da teologia econômica, a sua estrutura está estribada na ideia de um Deus que é trinitário em sua economia. Este Deus trino e uno não é um Deus transcendente, mas imanente que está numa relação de ausência presente com o sistema mundano histórico. Agamben entende que é desta matriz que se origina a maquinaria biopolítica do poder dos modernos e o controle contemporâneo da economia em sua ação de administração que se estende para dentro de todos os âmbitos da vida em sociedade. As investigações de Agamben partem precisamente da noção inerente a

⁶ Segundo Schmitt todos os conceitos significativos da teoria do Estado moderna são conceitos teológicos secularizados. Não somente de acordo com seu desenvolvimento histórico, porque ele foi transferido da teologia para a teoria do Estado, à medida que o Deus onipotente tornou-se o legislador onipotente, mas, também, na sua estrutura sistemática, cujo conhecimento é necessário para uma análise sociológica desses conceitos (SCHMITT, 2006, p. 35).

sua genealogia e que é considerada relevante para os desdobramentos apresentados em termos históricos e exegéticos nos quais a terminologia grega *οικονομία* exerceu forte influência na estratégia de elaboração da doutrina teológica de Deus pelos teólogos cristãos do segundo século da história antiga do cristianismo. É neste período que, de modo definitivo, a formação do dogma da trindade recebe o seu acabamento. Neste sentido a genealogia da *οικονομία* demonstra segundo Agamben em uma tradução de entrevista de Assmann que (2005, p. 3),

Imediatamente tornou-se claro que da teologia cristã derivam dois paradigmas políticos em sentido amplo: a teologia política, que se baseia na transcendência do poder soberano no único Deus, e a teologia econômica, que substitui tal ideia como uma *οικονομία*, concebida como uma ordem imanente – doméstica e não política em sentido estrito, tanto da vida divina como da vida humana. Do primeiro paradigma derivam a filosofia política e a teoria moderna da soberania: do segundo, a “biopolítica” moderna, até o atual triunfo da economia sobre qualquer aspecto da vida social.

O recuo genealógico agambeniano busca os fundamentos histórico, genealógico, semântico e lexical da terminologia grega *οικονομία*. Neste movimento investigativo o filósofo italiano utiliza para a sua pesquisa uma obra que é considerada pseudoaristotélica (*Econômicos*) que trata do tema da economia. A movimentação genealógica de Agamben identifica a máxima de que a noção de *οικονομία* remete ao significado de gestão da casa, em razão disto, o discernimento de que a *οικονομία* se diferencia da política começa a ser traçada. Outra distinção feita é a de que a administração da casa também se diferencia da administração da cidade, pois na primeira é o pai de família que soberanamente faz a gestão da casa e na segunda são os cidadãos livres que governam o espaço público ou a cidade. A partir desta ponderação fica mais claro ainda a oposicionalidade que subsiste na tradição aristotélica entre a economia e a política. E a razão disto é a de que entre os gregos a política jamais pode ser reduzida ao fator econômico (BODÉÜS, 2007).

Ao pensarmos no debate sobre a distinção que a teologia realiza em torno da bipolaridade reino e governo, temos que considerar que tal distinção ainda tem uma determinada relação com outra distinção presente na teologia que é a da criação e da conservação daquilo que foi criado. Em termos políticos tal distinção se mostra na relação existente entre o poder constituinte e o poder constituído. Tal questão é apresentada no pensamento aristotélico como o sumo bem metafísico e o plano

normativo da imanência. Aristóteles resolve esta aporia postulando a teoria das causas. Agamben tratando desta temática recorre a um texto que é atribuído a autoria de Aristóteles, ou seja, o livro *“Liber de causis”*. Este texto servirá de material precioso para o debate entre os filósofos medievais como é o caso do aquinate. O ponto de apoio vai ser a teoria que busca firmar a existência da correlação entre a causa primária e a causa secundária. A categoria de criação é considerada aqui como a causa primordial e compromete a determinação da causa periférica que é a manutenção do mundo. De modo que o que se evidencia é que a divindade acaba sendo considerada como a causadora do ser de todas as criaturas e não apenas de suas mutações temporais, e por causa disto, as criaturas sentem a necessidade de serem governadas por Deus para que o seu aspecto ôntico seja mantido em plena operatividade.

Tudo indica que como resultado dessa investigação Agamben toma como material de pesquisa o texto do aquinate *“De gubernatio mundi”*. Neste texto Tomás de Aquino busca demonstrar que existe a necessidade da existência de uma causa primeira que opera por meio da causa segunda. O aquinate forja uma ligação hierarquizada entre ambas, de modo que o dominicano expõe a noção de que Deus realiza o governo do mundo na condição de ser a causa primordial e oferta as criaturas a sua forma periférica. Esta imagem repercutirá de uma maneira pertinente no âmbito da política no que tange aos seus desdobramentos históricos. Na concepção de Agamben, a relevância das disputas entre os pensadores do direito canônico em pleno século XII que consideravam o arquétipo do *“Rex inutilis”* como um paradigma exemplar para demonstrar a fratura da bipolaridade entre reino e governo. Algo que irá formar e movimentar o poder da soberania no território ocidental. Desta forma, cabe frisar que a pertinência da conservação da diferenciação naquilo que tange ao aspecto ontológico e imanente da operatividade providente faz-se necessária para que haja uma boa compreensão desta práxis de governo permanente.

A maquinaria governamental tem a sua funcionalidade garantida a partir da boa operatividade desta dualidade contingente entre a causa primária e a secundária. Isto garante a possibilidade de governo biopolítico da vida humana. Este esquema bipolar funcionando neste tom de simbiose harmônica tem a sua fundamentação relacionada com esta dualidade ordenada entre os dois princípios que administram a vida desde a perspectiva do poder soberano que se mostra como

“*auctoritas*” e “*potestas*”, como reino e governo, assim como Deus e seus anjos na função de serem seus ministros, na inoperatividade e práxis ou poder absoluto e poder ordenado. A importante proposição que é erguida a partir disto segundo Agamben (2011) é a de que se Deus está numa condição de pura passividade de agir o que resta é a sua permissividade para que haja o governo ordenado do mundo.

A operatividade do poder no mundo certamente gera uma série de consequências que nem sempre são passíveis de previsibilidade. Em sua genealogia teológica Agamben levanta uma gama diversificada de problemas. Um destes problemas é a clássica aporia que versa sobre o fato de Deus ser bom e a questão que não para de ser posta é o porque Ele sendo bom, o mundo que criou e governa ainda é suscetível de tantas ações eivadas de maldade. Dizendo de outra maneira: quais seriam as razões da violência no mundo contemporâneo? Esta problemática não tem a sua partida original com os estudos de Agamben. A influência no tratamento de tal questão encontra-se nas pesquisas de Foucault, mais especificamente em um de seus cursos ministrados no College de France entre os anos de 1977 a 1978 que leva o título de “*Segurança, Território, População*”. Nesta investida Foucault tateia na busca de realizar uma análise sobre os impasses referentes às relações de poder no espaço político ocidental. A sentença de que o rei reina, porém, não governa é para a análise foucaultiana uma espécie de sentença que indica a noção de que as relações de poder neste caso estão invertidas ao ponto de no mundo ocidental o governo ter superado as forças do reino.

Dentro desta dinâmica a doutrina da providência que postula que o ser da divindade transcende a sua práxis acaba se desmantelando lentamente. A ação metódica da maquinaria providencial, que aparentemente deixa de operar, na realidade e de uma maneira paulatinamente rigorosa vai deixando às claras a sua estratégia que é a junção da gênese do mal e do governo do mundo. O problema do mal não se reverte como uma ação volitiva procedente da eternidade divina, porém, com a escolha de Deus em forjar o melhor dos mundos possíveis. A operatividade da providência divina no mundo de modo algum se constituirá como um acidente, mas como um mecanismo que gera efetivamente uma espécie de efeito colateral minuciosamente presumido. O providencialismo divino exerce a soberana função de forjar as leis gerais que inevitavelmente são boas, entretanto, os problemas que

residem no mundo são consequências das leis gerais colocadas pela providência divina.

Alexandre de Afrodisia, célebre comentador do pensamento de Aristóteles pondera argumentando que Deus não deve governar a partir dos elementos mais minuciosos e detalhistas da vida, porque o ente que se ocupa com a gestão dos aspectos gerais inerentes ao mundo não pode minimizar-se por completo no ato de dar atenção a cada trabalho particular dos entes em geral neste mundo. O fato de Deus encontra-se numa condição transcendente de tudo aquilo que existe, lhe confere a primazia de governar a partir das leis mais gerais e fundamentais. A provisão que garante a sustentação da casa não está direcionada a qualquer tipo de acidente, muito menos aos atos positivos e negativos em termos daquilo que acontece no âmbito da casa. Ainda, nessa perspectiva argumenta no sentido de definir que os efeitos colaterais não são fugazes, mas são determinados pela estrutura de poder que define a não acidentalidade no que tange à providência divina. Nesse sentido explica Agamben (2011, p. 134),

Em Alexandre, a teoria da providência, coerentemente com a teologia aristotélica da qual parte, não é pensada tendo por objetivo fundar um Governo do mundo, mas isso – ou seja, a correlação entre o geral e o particular – resulta de modo contingente, ainda que consciente, da providência universal. O deus que reina, mas não governa, torna possível assim o governo. O governo é, portanto, um epifenômeno da providência (ou do reino).

Com esta engenharia a maquinaria governamental opera efetivamente de uma forma geral e particular. Isto tudo mediante os efeitos colaterais que se revertem no governo divino que é realizado de um modo eficaz, intentando a ação plena da providência em sua essência. Os efeitos colaterais não se constituem como acidentais e muito menos como simples acessórios, o que se ergue com isto é a substância da governamentalidade do mundo. Os atos de governo não são pautados pela categoria metafísica de causalidade, pois se estes atos de governo são operados por Deus, eles não podem ser passíveis de causa porque Deus é o incausado ou o infundado. A bonança que advém do reino é um fato imponderável e a esta proposição recorrem muitos dos sistemas governamentais do mundo ocidental, tendo em vista que as guerras em vários momentos são justificadas e realizadas em nome da divindade e de sua bondade. Muitas das ações violentas do mundo atual redundam em ações que são efetivadas com a máxima das estratégias

militares e isto não ocorre por mera casualidade. Existe um poder operando de modo calculista e que se transfigura por meio desta noção de que os efeitos colaterais acontecem nos atos de governar.

De fato, para Agamben toda a atenção deve ser dada para o fato de que neste sistema de contingências dos efeitos colaterais muitos danos são gerados. Cabe frisar a importância do pensamento sustentado pelos estoicos que comungam da visão de que haja uma união entre a noção de providência com a ideia de destino que pertence aos dogmas comuns em seu recorte filosófico natural ligado a questão da física (CORBISIER, 1984). Para os estoicos o destino se conjuga com a providência específica e opera geralmente de uma maneira colateral. Em razão disto, os efeitos colaterais acabam sendo peremptoriamente entendidos como algo que ocorre de uma maneira inelutável. Tudo aquilo que ocorre no mundo tem um efeito proléptico. Sendo assim, a leitura que se faz é a de que aquilo que tem a sua predeterminação em termos de causas é o que age no caso dos efeitos colaterais. No pensamento de Plutarco a teoria da providência tem a sua identificação com a teoria do destino. Neste ambiente é a volição divina que se converte como a providência fundamental que garante tal resultado. Contudo, as categorias de providência e destino agem em dimensões bem diferenciadas da vida e, isto não quer dizer que estas categorias de uma forma paradoxal deixem de estarem numa atividade de correlação que acaba por determinar os seus efeitos particulares neste mundo (AGAMBEN, 2011).

A doutrina da providência é a causa mais fundamental, pois é a expressão da racionalidade divina que tem a sua disposição todas as coisas e encara o destino como causa secundária, pois a criação tem a necessidade de ser gerenciada. A questão da bipolaridade é algo recorrente na reflexão agambeniana, pois novamente na noção de providência e destino se instaura aquela zona de indiscernibilidade de onde as causas fundamentais se desdobram numa gama infinita de efeitos colaterais que não podem ser reduzidos e evitados. Nesta direção temos a força feroz da governamentalidade, porque tudo aquilo que acontece no mundo e ainda que tenha a imagem concreta de injustiça, se torna reflexo da ação providencial divina. Nesta zona de indiscernibilidade podemos também identificar o paradigma do estado de exceção no qual tudo é permitido por causa da suspensão das leis normativas. A partir disto, podemos entender a razão da analogia agambeniana com a providência divina.

Importante é fazer o registro de que na leitura que Agamben realiza do pensamento estoico, mesmo que os efeitos colaterais periféricos sejam encarados como resultado do destino, isto não significa que os mesmos sejam fomentados por causa de acidentes na natureza de ordem menor. A possibilidade de acidentalidade não é viável por causa do fato de que Deus é um ser perfeitíssimo em seu governo e sua administração e estabelece uma arquitetura harmônica em termos de ordem universal. Temos também que levar em conta que toda a criação de Deus está posta no mundo com o intuito de alcançar a sua teleologia última, ou seja, o seu próprio destino (AGAMBEN, 2011). Em relação aos efeitos colaterais periféricos presentes na história contemporânea, temos uma série de exemplos que poderíamos citar, mas ficamos apenas com os casos paradigmáticos dos mortos e desaparecidos no Brasil em pleno período ditatorial administrado pelo regime militar. Outro exemplo é o caso das pessoas mortas nas comunidades carentes das grandes capitais brasileiras que são banidas com os seus corpos indigentes para os anais do esquecimento e da impunidade histórica.

Todavia, cabe fazer memória das pessoas que não tem nem terra e muito menos um teto para morar e viver com dignidade e ainda o caso das pessoas desempregadas que são as vítimas da exceção em razão da entificação e sacralização da economia. Então, para Agamben os efeitos colaterais se mostram como uma espécie de substrato das ações político-governamentais. Tudo indica que nesta zona de indiferença que é a exceção tudo conflui para uma espécie de fusão perversa na qual os cálculos biopolíticos e a espontaneidade da imprevisibilidade se camuflam de tal forma que a tarefa de realizar a distinção clara entre ambos se torna muito difícil. Este caráter de indefinição parece nos indicar que a sua herança advém do campo da teologia, sendo isto passado adiante num processo de secularização para que as democracias da idade moderna façam a operatividade de controle dos corpos e das vidas nos nascentes Estado-nações da modernidade. Entretanto, temos que levar em conta que estas questões sustentam precedentes genealógicos e é isto que Agamben quer demonstrar em sua investigação do poder econômico e o que nos interessa expor com mais alguns detalhes conceituais.

Com efeito, Agamben aprofunda o debate ao escavar genealogicamente uma série de elementos que lhe são úteis, dentre os quais temos algumas imagens da literatura medieval para definir que o que está posto no transfundo destas imagens representa uma gama de interpretações que tem de modo incluso mitologemas de

cunho essencialmente político e que comportam um tipo de leitura que está longe de ações interpretativas desmedidas. Estas fazem referência àqueles elementos paradigmáticos de uma soberania dividida e impotente. Ainda assim estas não deixam de ter a sua legitimidade e sacralidade, como é o caso do rei que está separado de seus poderes e atividades, sendo que ele é que acaba sendo confinado a uma pura a impotência. O rei tem o poder mundano, ainda que esteja encerrado em seu quarto, porém, são os seus ministros que exercem o governo ao serem os seus representantes legítimos. Nas demais figuras que surgem desta escavação genealógica, temos a tensão em relação à figura do rei em um tom mágico ou religioso que se finda em sua imagem eminentemente política. O rei enquanto é um sujeito inoperoso e que a não ser que seja curado pelo toque de uma lança mágica com o sangue de Cristo, está totalmente excluído de todas as atividades materiais de governo. Agamben sinaliza que temos assim a prefiguração do soberano moderno, que tem a incumbência de reinar, mas não de governar.

Sendo assim, Agamben afirma que existe uma analogia entre as imagens do “*De mundo*” e aquelas que são utilizadas pelos teóricos da οικονομία. Esta analogia é tão forte que certamente não provocará surpresa em encontrar no termo οίκονομέω ao que tange o governo divino do mundo, uma comparação com a ação da lei em uma cidade, pois no caso da lei se esta ficar num estado imóvel ainda pode governar todas as coisas. A peculiaridade que aparece como fator importante é a de que Peterson, curiosamente, se abstém de fazer menção à questão da teologia econômica. Agamben frisa que, o exame da problemática da οικονομία não pode ser negligenciado, pois a partir deste exame investigativo se torna possível o estabelecimento de uma relação entre as categorias concernentes à teologia política judaico-cristã. O filósofo italiano observa que a grande colaboração de Peterson à teologia política não consistiria no fato de ter feito o movimento de expor a impossibilidade de uma teologia política cristã, porém, ele soube reconhecer a analogia entre o paradigma político liberal que divorcia reino e governo e o paradigma teológico que faz a distinção entre o princípio de governo civil e o poder de Deus.

Para Agamben a urgência da instauração de uma empreitada que venha realizar uma nova e mais detida genealogia a respeito dos pressupostos e das implicações teológicas da distinção entre reino e governo é fundamentalmente

central (AGAMBEN, 2011). Dando cabo desta empreitada, o nosso autor indica que para Schmitt não soa bem a instauração de uma separação entre reino e governo, pois ela é hostil a uma atitude democrático-liberal de separação dos poderes. Agamben continua a sua investigação problematizando que a noção de que a distinção entre a *“Führung”* ou o guiar do paradigma pastoral-governamental é que, segundo o próprio Schmitt, expressa a noção de que o poder do pastor continua absolutamente transcendente em relação ao rebanho, já numa outra consideração da questão o que se define é ao contrário, por uma absoluta igualdade em termos de espécie entre o *“Führer”* ou o líder e seus seguidores. A ideia de *“Führung”* ou guia surge nesta questão como uma espécie de movimento de secularização do paradigma pastoral, que elimina todo o seu aspecto transcendente. O paradigma econômico-governamental acaba nos reconduzindo a uma dimensão fundamentalmente política, na qual a separação entre os poderes deixou de ter sentido e o ato de governo dá lugar à atividade única pela qual o *“Führer”* que é o líder afirma seu *“Führertum”* o seu poder de guiar em um tom de supremacia. Aqui podemos notar que esta situação nos apresenta uma bipolaridade da maquinaria governamental bem arquitetada e empregada no regime nazista no século passado.

Ao longo da história da Igreja, foi com a figura de Marcião que fez uma das apologias mais ferozes a postura de antinomia gnóstica entre um deus estranho ao mundo e um tipo de demiurgo mundano ao qual Deus é estranho, este acaba sendo considerado como um axioma relevante para Harnack que sintetiza que este é o ponto de seu evangelho que sustenta um bom argumento de afastamento do gnosticismo por parte de Marcião. Seguindo esta perspectiva, a *oikovoμία* cristã tem condições necessárias de ser visualizada como uma tentativa de suplantar o marcionismo, introduzindo a antinomia gnóstica no interior da divindade e harmonizando assim a estranheza da criação do mundo e da gestão do mundo. O Deus que criou o mundo possui então diante de si uma natureza corrompida pelo pecado e numa condição de total estranheza, age como um Deus salvador na hipóstase do Filho, a quem foi confiado o governo do mundo e que tem a tarefa de redimir a criação corrompida para um reino que, contudo, não é deste mundo. Agamben continua destacando que no plano da imanência a noção de que no pensamento de Aristóteles os homens livres são criaturas racionais que estão em imediata e consciente relação com tal princípio e não agem ao acaso, enquanto os escravos e os animais domésticos apenas seguem a sua natureza, isto é algo que

comporta de certa forma uma medida cosmológica terminantemente diferente da judaico-cristã, pois aquele reflexo da ordem unitária que faz com que os tais seres vivos envolvidos neste jogo naturalístico se dirijam para um fim comum. O significado disto é o de que por fim, o motor imóvel como princípio transcendente e a ordem imanente como natureza constituem um sistema bipolar e que, mesmo com toda a variedade e diversidade das naturezas, a casa-mundo é administrada por um princípio único (HERVÁS, 2010). O poder, ou seja, todo o poder seja ele humano ou divino, deve se manter unido nestes dois pólos, isto é, devem ser ao mesmo tempo, reino e governo, norma transcendente e imanente.

Nesta busca genealógica, Agamben argumenta que de modo geral a ordem é o dispositivo que possibilita a articulação da substância separada e do ser de Deus e do mundo. Algumas implicações surgem a partir disto, dentre as quais poder-se-ia destacar a noção de providência que não aparece plenamente no pensamento de Aristóteles. O estagirita não formulou uma relação em termos de providência entre o motor imóvel e o cosmo, contudo é compreensível que num momento posterior, tal pensamento aparece em Alexandre de Afrodísia, que desenvolve a fundamentação para uma teoria da providência divina. Esta questão não estava no horizonte de Aristóteles, mesmo assim o filósofo grego concedeu à política do mundo ocidental o paradigma do regime de governo divino do mundo como um sistema duplo ou bipolar que é formado por um lado por um princípio de transcendência e de outro por uma contribuição conjunta e imanente de ações e de causas segundas. Para Agamben, é com o advento do pensamento de Averróis que temos o diteísmo gnóstico que encontraria o seu paradigma na fratura entre transcendência e imanência que a teologia aristotélica acaba legando como uma herança para a idade moderna em suas ações estabelecidas na operatividade da maquinaria bipolar de governo da vida e das coisas.

Chama a atenção o trato que Agamben concebe a noção de ordem como algo vazio, ou de forma mais precisa, a ordem não se constitui apenas como um conceito, porém, é uma assinatura, isto quer dizer que tal assinatura é um tipo de signo ou conceito que acaba excedendo os mesmos para levá-los a certa situação hermenêutica ou ainda mover esta assinatura para outro contexto, sem sair do campo do semiótico estabelecido e mantendo a intenção de erguer um novo significado. Aqueles conceitos que a ordem se dispõe a assinar são essencialmente de ordem ontológica. Agamben argumenta que a assinatura põe ordem e gera uma

movimentação de lugar destacada da ontologia da categoria da substância para aquelas de relação e da práxis que formam dentro do campo das possibilidades a contribuição mais relevante que o pensamento medieval fez à ontologia. Na esteira da definição de que o ser é ordem e a ordem é o ser no campo da ontologia medieval, a ordem não pressupõe algum ser, porém, o ser possui a ordem como condição de sua possibilidade. O filósofo ítalo faz a distinção na linha de que o ser ao receber o predicado da ordem, ganhe uma nova definição, entretanto, graças à assinatura-ordem, a substância e a relação, ontologia e a práxis passam a fazer parte de uma constelação que traduz a herança característica da teologia medieval que acaba desta maneira legando tal corpo ontológico e praxeológico bipolar a maquinaria de governo presente na filosofia política moderna.

A economia trinitária, a ordem e o governo formam uma tríade inseparável, pois os termos se interrelacionam uns com outros conforme vão se estabelecendo e se nomeando, de modo que estes dão uma nova imagem à ontologia, que a teologia cristã concede a modernidade. Agamben nos oferece o exemplo de que Marx em seus Manuscritos de 1844 reflete o ser do humano como práxis, e esta práxis como autoprodução do ser humano, o que Marx de fato quer fazer é secularizar a noção teológica do ser das criaturas como operação divina. Ao conceber o ser como práxis e, se destituirmos Deus e colocarmos em seu lugar o humano poderemos aferir o sentido de como se deu o resultado disto na essência do humano como algo que nada mais é que a práxis por meio da qual ele produz sem cessar coisas para si mesmo. Agamben ressalta que o trabalho de investigação feito sobre as causas na Grécia foi muito importante para a teologia medieval pela razão de ter encontrado na diferenciação das causas primeiras e causas segundas, aquela dinâmica entre transcendência e imanência, no que condiz em relação ao geral e o particular e a respeito da qual se funda a máquina do governo divino do mundo.

Em sua digressão, Agamben observa que para além do debate sobre a superioridade de uma espada sobre a outra, o que realmente tomou conta de modo singular foi a atenção dos estudiosos para aquilo que realmente esteve em disputa na divisão dos dois poderes que é, sobretudo, empreendida para garantir a possibilidade do governo dos seres humanos no campo da imanência. O que fica marcado é que o conflito se refere não somente a questão da superioridade de um poder sobre o outro, mas sim na separação entre titularidade e exercício, entre reino e governo. O problema do mitologema do rei Arthur pode ser entendido no sentido

de que este é no campo da literatura, o reflexo de uma mutação e de uma cisão da noção de soberania que deve ter balançado significativamente as mentes de seus contemporâneos. Mesmo que tal mutação tenha seus precedentes na doutrina gnóstica do deus ocioso e correspondência na linha histórica do direito romano, o mesmo se realiza, desde a perspectiva técnica fomentada pelo ambiente canonista do direito eclesiástico. O modelo teológico dessa separação localiza-se naquela doutrina da impotência divina, isto é, na distinção entre potência absoluta e potência ordenada presente no trabalho filosófico moral dos medievais.

Sobre tal questão ligada às potências, Agamben se refere ao debate que foi travado nos primeiros decênios do século XIV, entre João XXII e Guilherme de Ockham. Conforme João XXII, as leis divinas são estabelecidas segundo a sua essência e, em razão disso são perenemente imexíveis. Agamben (2011) pondera que neste caso Deus não pode, contudo, agir senão daquela forma que ele mesmo optou em agir. A potência absoluta e a potência ordenada são a mesma coisa e sua diferença é normativamente de cunho essencialmente nominal. Ockham replica esta posição, pois ele afirma que a irreducibilidade da potência absoluta à ordenada não conflagra a união das duas potências, porém, dois modos distintos em que se diz que Deus pode ou não pode alguma coisa, ou duas situações internas de uma única potência divina no que tange ao ato.

Nesta trama, Agamben pondera que está em jogo nesta disputa em última instância: é o funcionamento do dispositivo governamental. Na visão do pontífice sobre este debate que também tem elementos bipolares, a diferença que vige entre os dois níveis ou momentos do dispositivo é essencialmente nominal, de modo que o ato de governo concreto determina sempre já a potência, e o reino se identifica totalmente com o governo, na visão de Ockham, o reino (a potência absoluta) supera e precede continuamente, de alguma forma, o governo (potência ordenada), algo que o alcança e se estabelece só no momento da *“executio”*, sem jamais esgotá-lo totalmente. Assim, nesse âmbito encontramos o conflito entre as duas noções diversas do governo dos homens, a saber, a primeira é ainda regida pela velha forma da soberania territorial que minimiza a dupla articulação da máquina governamental a um momento totalmente formalístico. Já com a segunda temos a noção que está mais próxima da nova forma paradigmática econômico-providencial, em que os dois elementos conservam mesmo na sua correlação a própria identidade

e à contingência dos atos de governo que a máquina opera e que faz menção direta à liberdade da decisão soberana.

1.3 Governamentalidade teocêntrica e a sua permissividade da ação humana no mundo

A questão imediata que pode ser levantada neste tópico é a seguinte: em que se fundamenta a noção de governo divino do mundo? Ou podemos colocar com outras palavras: quais são as implicações que surgem quando se afirma que o mundo é providentemente governado? Ao tentar dar conta desta problemática, Agamben busca fazer um exame criterioso do texto *“De gubernatio mundi”* de Tomás de Aquino com o objetivo de sublinhar que a providência divina não se utiliza do expediente da violência e a noção de que Deus não age em oposição à natureza criada. O filósofo italiano pondera que é importante levar em consideração o fato de que o governo do mundo operado pela divindade não tem de maneira alguma um caráter truculento e conseqüentemente o fato de que Deus atua fazendo a gestão dos entes conforme a disposição das coisas presentes na própria natureza. Com isto Agamben acaba trazendo à tona a ideia de que o próprio Deus faz isto a partir de sua livre volição num ato de práxis governamental por meio de uma gestão das coisas que é bastante sutil.

Diante desta problemática o que se nos apresenta num primeiro momento é a impressão de que o governo divino das coisas não se choca frontalmente com a autogestão destas próprias coisas. Talvez esta administração ocorra de um modo em que tudo leve a crer que a concepção de governamentalidade se mostre como algo repleto de opacidade. A respeito desta questão Agamben faz um discernimento importantíssimo ao postular com muita perspicácia e segue ponderando no sentido de que a divindade faz a gestão do mundo como se estivesse ausente do mesmo. Isto quer dizer que de uma maneira aparente e sutil o governo de Deus é tão perfeito que mesmo atuando intensamente no universo da imanência, permite que os problemas mundanos sejam resolvidos com liberdade por suas criaturas.

Em sua reflexão genealógica Agamben nos indica que para Tomás os dois polos separados não são interessantes no que diz respeito ao governo do mundo. Ou seja, para o aquinate se a proposição da atuação da divindade na totalidade da realidade tenha de ocorrer de uma maneira direta e arbitrária for verdadeira, isto

invalidaria as ações livres das criaturas. Isto é, a proposição que formula a ideia de que Deus não age imediatamente sobre nada neste mundo seja a que venha prevalecer como valor de verdade, isto resultaria na perspectiva de que a divindade seria uma entidade puramente inoperante e opaca de sentido. De qualquer forma a resolução deste impasse paradoxal ganha uma resposta que leva em conta o movimento dialético presente na tensão entre a causa primeira e a causa segunda. A real noção do poder divino que atua sobre o mundo encontra-se na gestão das coisas agindo por meio da causa segunda. É nesta dimensão que Deus põe em prática a sua capacidade de permissibilidade que emerge de sua volição perfeitíssima e que abre espaço para que a sua criação de uma maneira natural seja aquilo que de fato é em termos praxeológicos de atuação na condição de causa primeira.

Sendo assim, a divindade de uma maneira permissiva concebe que o ser humano seja demasiadamente humano, pois em seu fundamento reside a noção crucial de liberdade ontológica (TILLICH, 2005). Este tipo de poder carrega em si um predicado singular que é o da graça de Deus que não é intransigente e chega ao ponto de deixar que o mundo criado funcione naturalmente. A graça divina é a fonte da liberdade de sua própria criação. Assim Agamben pondera sobre esta questão (2011, p. 154),

O governo do mundo é o lugar em que concorrem a graça junto com nossa liberdade, de modo que, como Suárez insistirá contra o “erro luterano”, “a necessidade da graça se conjuga com o verdadeiro uso da liberdade, e o uso da liberdade [...] não pode ficar separado da operação e da cooperação da graça”. O paradigma providencial do governo dos homens não é tirânico, mas democrático.

Esta permissividade teocêntrica é evidenciada no fato de que a partir disto a operatividade da *οικονομία* pode ter sido realizada ao longo dos séculos em termos de governo calculista da vida humana. Nesta perspectiva podemos lembrar-nos da mão invisível que Adam Smith defende nas ações do mercado livre como sendo a marca paradigmática de um governo eficiente (HEYWOOD, 2010). Para Tomás de Aquino, segundo Agamben, ao pensarmos em termos de causa primeira a divindade é inoperante, pois não tem desrespeitado ativamente a natureza das coisas criadas. A questão é a de que a natureza se tornou uma espécie de matéria a mercê da espécie humana. É importante destacarmos que, na perspectiva de Agamben a

distinção entre as dimensões da providência, ou seja, a providência geral e a particular fazem referência à fratura fundante que existe entre o ser e a práxis da *οικονομία* divina. Isto porque a partir de tal concepção tem-se tido a manifestação da maquinaria governamental que, conseqüentemente, gera outra espécie de bipolaridade presente na política ocidental, ou seja, a questão da força de decisão soberana e de sua execução burocrática. Isto é algo que Agamben identifica precisamente na tripartição divisória dos poderes nos nascentes Estados-nação da modernidade.

Como podemos perceber na reflexão de Agamben não se negligencia em sua escavação genealógica as contribuições dos pensadores do universo da teologia antiga que serve para fundamentar a chegada ao bojo do pensamento de autores modernos e o enfoque na contribuição de um dos filósofos mais destacados desta época, Jean J. Rousseau. A meta de Agamben, com isto, é iluminar as conexões que existem entre os clássicos conceitos da teologia e os modos como o poder foi sendo operado no mundo ocidental. Segundo a leitura agambeniana, o marco moderno do contrato social recebe uma forte tonalidade provinda do paradigma da providência que autores como Malebranche operaram no contexto francês da época. A teoria do contrato social é o resultado deste marco paradigmático do providencialismo, neste intuito é que Agamben em sua construção genealógica traz à tona o como e o porquê de a ideia de vontade geral e vontade particular, da teoria política de Rousseau ter as suas raízes fincadas nas formulações teológicas. Com isso, Agamben pode com segurança afirmar que houve um tipo de traslado deste conceito do mundo dos teólogos para o universo dos filósofos políticos. Isto é algo que resulta na operatividade da maquinaria bipolar da soberania e do governo. Porém, a categoria que sustenta e inaugura a soberania moderna não é a máxima de governo, mas é a teoria contratualista que para Rousseau está localizada na ideia da economia política.

Conforme o filósofo italiano é com o advento do pensamento de Rousseau que a política na modernidade acaba por receber o eixo operativo e bipolar da *οικονομία* e providência. Segundo o pensamento de Rousseau, o governo tem de ser operado num sentido de pura execução das decisões políticas. O que ocorre com isto é a instauração de um tipo de zona de indiscernibilidade onde acontece uma falta de precisão entre a aquilo que seja da ordem do governo e da *οικονομία*.

O mérito de Agamben é o de esclarecer os desdobramentos e as razões que levaram o Estado a deter um controle calculista e amplo por meio do poder legislativo e que resulta num movimento incessante de esvaziamento de sentido da tão aclamada vontade do povo. O conflito real entre a soberania estatal e a vontade geral do povo resulta para Agamben numa das implicações mais sérias que a filosofia de Rousseau recebeu da teologia clássica e que, por conseguinte, acaba passando adiante (RODRÍGUEZ, 2009). No que concerne à hegemonia do governo e a sua não sujeição ao poder constituinte, Agamben nos indica que a grande dificuldade é a de que este poder encontra-se concentrado no domínio daqueles que têm a potência de executar as leis conforme a sua própria vontade.

Rousseau empreende uma pesquisa em seu verbete publicado no final do século XVIII para a Enciclopédia Francesa, intitulado: Economia política. Rousseau recebeu a alcunha de ser reconhecido como um dos principais filósofos contratualistas na modernidade. Com muita perspicácia, Rousseau postula com solidez a proposição que conseguiu capturar a espinhosa dificuldade que estava se estabelecendo já no século XVIII, entre as teorias modernas da soberania (contratualismo) e as novas formas de governo (economia). No verbete rememorado, Rousseau comenta que desde os antigos o conceito de economia designa o governo da casa para o bem comum da família. Contudo, conforme Rousseau defende essa matriz não deve ser mais aceita, já que em “nossos dias” a questão da economia política não faz mais referência puramente à questão familiar. A questão moderna da qual a economia se ocupa é a de saber como o bom governo da família poderá “*mutatis mutandis*”, ser incorporada na administração geral do Estado. O que Rousseau sustenta é que governar um Estado moderno implicará no tratamento da economia como técnica de administração dentro do próprio Estado, de tal forma que a economia ultrapassando os limites da família se converta em um modelo de governo de todo o Estado.

Isso representa que a tarefa agora é a de estabelecer uma série de práticas para governar a vida de seus habitantes controlando as suas riquezas, vigiando as suas relações e as suas condutas, assim como um pai de família fazia sobre sua casa e seus bens em geral na antiguidade. Para Rousseau, no verbete mencionado, a economia política tem por objetivo definir uma arte de governo. Posteriormente em sua obra central sobre o assunto que é “*O contrato social*”, o filósofo deslocará o enfoque do tema visando elaborar uma teoria da soberania via contrato. Porém, Ruiz

(2014a) argumenta que nessa obra *O contrato social*, Rousseau diz que o problema agora é saber como é possível, a partir de noções fundamentais do discurso contratualista tais como “natureza”, “contrato” e “vontade geral”, elaborar um princípio universal de governo que seja simultaneamente um princípio de soberania acorde com as artes de governar e a economia política.

Dando continuidade a esta reflexão sobre o poder soberano de governar, Agamben ventila a hipótese de que o poder governamental está centrado num tipo de ação vicária e burocrática. O poder governamental tem um caráter especificamente vicário. Nesta hipótese lançada por Agamben o que fica explicitado é a sua intenção de tentar compreender cada vez mais a dinâmica operativa do poder. Segue o exposto de que, na teologia cristã o poder soteriológico do Filho é uma espécie de poder que age de uma forma vicarial e que a sua práxis governamental se fundamenta na autoridade que o Pai lhe concedeu. Quando Deus Pai concede este tipo de poder ao seu Filho, ocorre uma transferência de poder para que o Filho reine no território mundano e que só será devolvido ao Pai no evento “escatológico da παρουσία”.⁷ Na economia da trindade fica claro que a identidade de cada pessoa divina e de modo especial à figura do Filho encontra-se assim numa postura anárquica, isto porque esta não se funda na identidade do Pai. Em razão disto, a correlação imanente no seio da trindade, ou seja, a comunicação entre a identidade do Pai e do Filho e do Espírito pode ser tratada na perspectiva teológica e paradigmática que é detentora de um tipo de poder governamental que tem o seu predicado arraigado numa espécie de substrato vicário.

Neste caso a economia da trindade se manifesta como um sinal de poder que tem um ser anárquico por excelência que se movimenta no seio da identidade da divindade entre as três pessoas que a compõem conforme a força paradigmática que reside em sua condição de vicariedade. Contudo, temos que ter em mente que para Agamben a questão central é reunir as condições necessárias para formular uma reconstrução genealógica que demonstre a realidade vicarial e ativa do poder

⁷ Conforme o *Vademecum para o estudo da Bíblia* (2000, p. 39; 68), escatologia é a doutrina das “últimas coisas”: a morte, o juízo, a parusia de Cristo ou advento do Messias, a vida futura. Concepções escatológicas podem ser encontradas nos profetas, sobretudo em Daniel, na literatura apocalíptica, bem como em partes do Novo Testamento. Alguns estudiosos identificam em todo o conjunto do anúncio neotestamentários a expressão de uma urgente espera escatológica, ou de sua antecipação. A parusia que em grego tem a definição de “presença”. No Novo Testamento, o termo indica a segunda vinda de Jesus, no fim dos tempos. A Igreja apostólica considerava que a parusia fosse iminente; nesta perspectiva devem ser interpretadas muitas afirmações e disposições neotestamentárias.

governamental no Ocidente. A noção de que não seja apenas uma das identidades que opera o poder no seio da economia trinitária é muito importante, pois o poder é operado de uma forma cíclica, ou seja, de uma forma na qual o poder age num movimento bipolar que considera tanto o poder constituinte como o poder constituído em sua vigência. O que acontece é que isto não passa de uma mera miragem, pois a imagem de que o poder constituído tem a sua fundação no poder constituinte, desemboca no fato de que ambos mantêm uma relação dialética de dependência. Então, conclui-se que o poder é uma força que se movimenta na engrenagem existente da engenharia da maquinaria bipolar.

Aqui podemos perceber a centralidade do conceito de máquina no pensamento agambeniano. O conceito de máquina é um dos traços fundamentais do pensamento filosófico de Agamben. Mesmo que o pensador não tenha dedicado uma extensa reflexão sobre o conceito de máquina é possível identificarmos os elementos que forjam este conceito no pensamento do filósofo italiano. No que tange a esta questão referente à máquina, podemos visualizar a ação desta maquinaria de poder por meio do conceito de dispositivo (CASTRO, 2012). Então, quando trazemos à baila a noção de máquina de poder, podemos encarar esta em sua faceta categorial de dispositivo. Conforme Agamben denota nesta perspectiva (2014a, p. 15), “[...] O dispositivo é, na realidade, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações, e só enquanto tal é uma máquina de governo [...]”.

Entretanto, em Agamben encontramos a afirmação de que este poder vicário suplanta toda a noção metafísica em detrimento de uma visão imanente da economia nas relações de poder. E o que parece ser claro é o fato de que quando se tentou fundamentar o ser na ação, a *οικονομία* na política ou a lei na ordem, algo que acaba surgindo numa situação paradoxal que reflete a noção de soberania em um tom irresolúvel e que faz com que o governo se mostre como uma espécie de poder infundado e conseqüentemente anárquico. O poder aqui não se revela como um tipo de essência perene, mas o que podemos notar é uma *οικονομία* governamental. O poder secular profano também é herdeiro desta base vicária. Seja na era antiga assim como na moderna, tanto os imperadores como os papas se apresentaram como os representantes de Cristo na articulação dos governos terrenos. Teologicamente o papa é o vigário de Cristo e em algumas ocasiões o próprio Cristo age como se fosse o próprio Pai. Esta noção de vicariedade no

território ocidental acaba produzindo uma zona de indiscernibilidade em que a fonte do poder fica esvaziada e a sua localização não pode ser circunscrita e muito menos capturada.

O movimento desta zona de poder acontece entre as grandezas bipolares do poder constituinte e do poder constituído, entre a soberania e a sua execução, entre a legislatura e a força da polícia. Aqui reside à hermética condição de distinguir eficazmente onde reside o real responsável pelas coisas. Pois, o poder ostenta uma estrutura solidamente vicarial e se articula constantemente entre as engrenagens da bipolaridade de modo que é quase impossível saber quem de fato faz o controle da gestão de poder nas relações entre os sujeitos. O que Agamben coloca com grande precisão é a máxima de que o poder governamental é um tipo de poder profundamente burocrático. Para solidificar a sua hipótese o filósofo italiano se fia na hipótese de Peterson sobre a questão do monoteísmo. Nesta senda, Agamben se vale das reflexões de Schmitt sobre a teologia política que ainda contribuem para algo que gerou uma série de debates espinhosos entre sobre a questão do poder de soberania e a força de governo.

No pensamento teológico de Peterson temos a conclusão de que a igreja é de fato a *εκκλησία*, ou seja, no universo eclesial é que nós teríamos o espaço onde as pessoas da cidade celestial se reúnem. Isto quer dizer que a igreja encontra-se condicionada a um tipo de articulação relacional que pode ser denominada de uma comunhão de cidadãos que entram em uma relação com os genuínos moradores do reino celeste que são os anjos. Na perspectiva, para Peterson tal relação existente entre crentes e anjos, se reverte em uma participação de ambas as partes na liturgia da igreja que marca um tipo de ação política. É aqui que simultaneamente temos a declaração pública do reino de Cristo. Aqui reside para o teólogo alemão a única espécie de possibilidade da existência de uma teologia política de cunho cristão com características arraigadas nos valores deste mundo (NASCIMENTO, 2014). Então, para Peterson a política cristã só é possível naquilo que concerne à cidade celestial.

Para Peterson, a chave de compreensão para se obter o devido conhecimento que se faz necessário da hierarquia presente na política cristã é a máxima categórica da angelologia. Agamben apesar de assentir a esta proposição do teólogo, contudo, faz uma objeção clara em relação à funcionalidade dos anjos em termos exclusivos no que tange a questão da liturgia como ato público. E o dado

que é levantado como um traço relevante nesta questão é o de que conforme a tradição teológica, os anjos têm um protagonismo importantíssimo em termos de administração. Nos desdobramentos históricos e inerentes ao tema da angelologia, podemos identificar uma distinção crucial na movimentação dos anjos, ou seja, os anjos se articulam tanto numa vertente mais contemplativa que está direcionada para uma função doxológica no que se refere ao próprio Deus ou em termos mais ministeriais no que se refere à gestão de coisas e que se direciona a cogestão da criação divina. Para Agamben a hierarquia angelical é uma produção da noção de governo e não reflete uma contingência produzida pela própria divindade, mas demonstra o poder sendo operado por meio da categoria daquilo que é sagrado.

Para o filósofo italiano a gestão da vida nos governos do mundo acaba assumindo a forma deste paradigma ministerial que provém desta hierarquização da angelologia. Isto se sustenta pela ponderação sensata de que anteriormente a construção de qualquer tipo de teoria da gestão das coisas mundanas, a conceptualização de tais elementos administrativos já estava presente no corpo doutrinário da teologia (AGAMBEN, 2011). Na construção de sua genealogia, Agamben coteja uma série impressionante de tratados e autores do campo da teologia. E um dos dados importantes que o filósofo italiano sustenta é o da possibilidade de um reino destituído de governo. A razão deste postulado é a de que no horizonte do cristianismo tanto o governo como a economia divina têm características profundamente arraigadas na temporalidade e chegarão ao seu ocaso a partir do momento em que o tribunal do juízo final for realizado em termos de escatologia.

Se levarmos em consideração os aspectos administrativo e contemplativo concernentes a angelologia, mesmo que se realize no fim dos tempos e, conseqüentemente toda a noção de operatividade feneça, o que permanecerá de fato é a doxologia dirigida a Deus. Contudo, temos que levar em conta que a possibilidade da existência de um Deus inoperoso não soa bem aos ouvidos dos teólogos. Um bom exemplo desta questão é a reflexão de Tomás que postula a ideia de que os demônios são as figuras que tem a função de agir perenemente em termos de uma atividade julgadora que irá permanentemente executar as penas do inferno. É nesta perspectiva que o diabo é aquele que operará perenemente contra a volição divina. Para Agamben, tal eternidade governamental é encontrada apenas na categoria do inferno. Esta questão revela que tomando como base o corpo

conceitual da teologia cristã, podemos pensar o paradigma da política contemporânea como um tipo de governo indiscernível, etéreo e de certa forma infernal. Na teologia do aquinate encontra-se a argumentação que sinaliza a possibilidade de que os salvos terão a oportunidade de observar as penas daqueles que foram julgados e condenados. Isto não gerará qualquer tipo de lamento entre os salvos, mas apenas uma espécie de reconhecimento da infalível eficácia da ação julgadora de Deus, isto é, para este teólogo a condição de eternidade pode ser vista como uma cena permanente de punição dos infiéis.

Na visão genealógica agambeniana o que se mostra com grande evidência é a questão problemática de que se contemporaneamente podemos testificar uma espécie de domínio amplo do governo e da *οικονομία* acima da volição soberana popular, a razão disto se dá com a situação em que se encontram as democracias atuais que estão sofrendo as consequências das mazelas referentes a sua opção de acolherem acriticamente toda uma tradição filosófica e teológica que permite que o governo seja encarado apenas como uma engenharia de poder que serve apenas para um tipo de ação pragmaticamente voltada para a sua execução meramente burocrática. E ainda, pelo fato de ter centralizado a sua reflexão em cima de uma série de conceitos esvaziados da modernidade, tais como a bipolaridade entre a vontade geral e a lei e com isto não tem enfrentado o problema da articulação entre governo e soberania com repostas consistentes. Em Agamben podemos notar que o problema nuclear do poder e o arcano central da política não está posto na figura imponente do soberano, porém, encontra-se no governo. Não é na divindade, mas nos anjos, não é o aparato jurídico, mas no burocrático que se expressa tal entrave político.

É com muita propriedade que o pensamento crítico agambeniano denota que a dificuldade tem a sua fundamentação na bipolaridade da maquinaria governamental, pois esta opera por meio de uma dinâmica bem hermética no que tange a relação com Deus, levando em consideração neste processo às dualidades bipolares que estão permanentemente e diametralmente em franca oposição. E ainda assim esta máquina se mantém paradoxalmente numa relação de complementariedade que é responsável por sua dinâmica de movimentação. Uma gama de sérias implicações resulta desta articulação, algo que não se transforma em mera abstração filosófica. Neste sentido argumenta Ruiz (2014b, p. 52),

Este recorte simbólico possibilitou caracterizar o humano de forma bipolar, o mesmo ser humano é concomitantemente povo e população, sujeito de direitos e objeto de governo. Esta é uma bipolaridade paradoxal inerente à arquitetura do Estado e do mercado modernos. Todos os seres humanos somos, para estas instituições modernas, concomitantemente cidadãos sujeitos formais de direitos (povo) e população biológica que deve ser governada. Esta tensão percorre os longos séculos de modernidade e se explicita, por um lado, nas lutas pelos direitos fundamentais em nome do povo; por outro lado, no avanço dos dispositivos de controle, governo e administração da população como recurso natural útil, eficiente e produtivo. A hegemonia atual dos dispositivos econômicos representa a vitória da população sobre o povo, a preeminência da objetivação da vida sobre o sujeito de direitos. Certamente que estas bipolaridades conceituais não são meras abstrações filosóficas, elas representam a produção discursiva que legitima as práticas do modelo capitalista de produção. O capitalismo não é um sistema econômico-financeiro independente ou concomitante com este debate. Muito pelo contrário, se o Estado moderno é o resultado das artes de governo, o capitalismo é o modo de produção resultante desta lógica bipolar que objetiva a vida humana como recurso produtivo útil a ser explorado à exaustão pelos interesses corporativos, enquanto se mantém o aparato formal do Estado de direito afirmando, também à exaustão, que o povo é sujeito da soberania e sujeito formal de direitos inalienáveis. Estes direitos são fórmulas vazias cujo conteúdo foi tomado pelos dispositivos biopolíticos que governam a vida humana como um recurso natural a mais. Pensar a transformação do Estado moderno implica transformar qualitativamente o modo de produção capitalista. Ambos emergiram conexos e se mantêm numa aliança híbrida e sinuosa de paradoxos bipolares em que se afirmam ao povo como sujeito da soberania e dos direitos e se objetiva a população como recurso natural lucrativo.

As ponderações de Agamben em sua investigação sobre os meandros do poder no Ocidente não se reduzem a um mero tipo de especulação metafísica como podemos perceber acima. O que está em jogo é a noção de poder ou de como este poder surge como uma espécie de categoria axiológica que se mostra com a necessidade de estar eivado e repleto de glória. Ao pensarmos que a divindade nesta articulação se torna passiva e que seus ministros não têm mais condições de agir, o que acontece é o fato de o louvor se transformar efetivamente num ato de velamento deste vazio e desta inatividade de Deus. Agamben nos mostra que a liturgia cristã foi se constituindo substancialmente desde as feições que recaem na categoria de glorificação. Assim temos uma vasta composição de doxologia que se ergue como uma sequência de variadas aclamações (AMARAL, 2014). Entretanto, o foco de Agamben é o de escavar arqueogeneologicamente tais problemas com a intenção de buscar e encontrar o sentido de tais aclamações. E a partir disto, o filósofo italiano lança a questão nuclear desta trama: porque o poder necessita da glória? Levando em consideração que o poder é substancialmente econômico, ou seja, o poder carrega consigo a destreza de governar. Então, qual é a razão de o poder precisar dos ritos e de todo tipo de rubrica litúrgica?

Para desdobrar tal questão, Agamben trabalha com o pensamento de Ernst Kantorowicz sobre a questão da liturgia. Este autor tem uma série de reflexões que contemplam o desenvolvimento da formação histórica da liturgia da igreja cristã no que diz respeito às aclamações litúrgicas. A sua abordagem tenta evidenciar que os louvores dados à divindade sustentam uma e mesma fonte que pode ser encontrada nas doxologias utilizadas pelos e para os imperadores romanos. E isto indica que em determinados momentos históricos houve a fusão de determinados elementos litúrgicos profanos com os sagrados. De modo que tal prática se estendeu até mesmo para dentro da história contemporânea com as aclamações dos ritos de poder sustentados em pleno regime nazifascista no século passado. Além de Kantorowicz, Agamben reporta-se a Alföldi e Schramm com o intuito de problematizar e cercar de ângulos diversos aqueles símbolos e insígnias de poder que compõe a liturgia, por exemplo, as vestes sacerdotais, os significados das cores litúrgicas, a estética que cada gesto representa. Esta gama conjuntural de elementos litúrgicos não reflete apenas o caráter de festa e luxo inerente ao rito litúrgico. Mas, tais características são as que forjam a órbita do poder no Ocidente.

A ordenação dos imperadores com a alcunha de César, a coroa de louros, a marcante cor púrpura com o seu sentido de que é ali que se encontra o soberano, reflete o transfundo aclamativo e glorioso do poder. Agamben trabalha intensamente com o pensamento de Peterson no qual as doxologias são encaradas de uma forma seminal como a expressão de caráter público e político da igreja cristã. Como seu opositor se levanta Schmitt que entende que ao longo da história da igreja houve um uso político das aclamações doxológicas. Para Schmitt as aclamações conservam um valor de poder que se mostra como constitutivo daquilo que ele chama de democracia pura. Nesta perspectiva Schmitt entende esta como a legítima votação popular em oposição a todo tipo de pleito secreto que pudesse haver no seio republicano weimariano. Agamben vai até os fundamentos da questão, porque ao cotejar os primórdios das inconstâncias das aclamações no que concerne tanto ao campo daquilo que é sagrado como daquilo que é profano. Um fato que o filósofo italiano traz à tona como exemplo desta situação é o da proclamação no ano de 1922 realizado pelo sumo pontífice Pio XI no mesmo período da tomada de posse do poder por Mussolini. O papa retruca a postura política nazifascista ao decretar a comemoração da festa litúrgica chamada de Cristo Rei do universo que remonta às doxologias do Cristo vitorioso. Estas estruturas de aclamações se inserem nos

regimes totalitários com grande ímpeto de aclamações dirigidas ao líder (AGAMBEN, 2011).

Outro autor que Agamben se apoia para erguer e solidificar a sua genealogia é Marcel Mauss. Do pensamento de Mauss o filósofo italiano recolhe o levantamento que é feito em termos de história da prática da oração. Neste histórico, nota que ocorre uma confusão instaurada entre a magia e a oração. Um dos exemplos é o de que na relação da oração com o sacrifício começa a surgir à ideia da existência dos deuses. Quando Mauss faz sua pesquisa sobre a religião hindu e sobre o judaísmo o que ocorre é a construção da noção de que na religião não há um reducionismo que diga que esta tenha apenas a função de estabelecer uma teleologia que culmine na crença nos deuses. Entretanto, outro aspecto é muito importante nesta situação, ou seja, o problema que entra em jogo é o de que os deuses necessitam de fato da adoração, pois assim eles poderão sustentar com solidez a prerrogativa de deterem para si o poder pleno sobre o mundo. A partir destas ponderações, o pensamento agambeniano estabelece com nitidez que a categoria de glorificação não se constitui apenas como um tipo de predicado do poder, porém, se mostra como algo que é fundamentalmente imprescindível para a operação do poder governamental.

A situação contingencial imperante entre a teologia e a política somente é possível conceber, em razão da função que a categoria da glória exerce entre os dois campos epistemológicos. Nesta articulação temos a instauração de uma zona de indiscernibilidade que nos remete ao paradigma do estado de exceção, que tem a meta de olvidar o vazio e a estase presente no substrato do poder. Ao nos fiarmos nas proposições genéticas construídas por Agamben em sua genealogia, o que vem a tona é a perspectiva de que tanto a teologia como a política tem uma relação onde estas áreas acabam se comunicando intimamente ao ponto de ambas serem protagonistas de uma espécie de eclipse que obnubila tudo aquilo que é secundário no poder. Agamben (2007) salienta que a categoria da glória ajusta-se exatamente com a cessação de todo tipo de operatividade. Isto é o que sobrarão quando a maquinaria da *οικονομία* concluir a sua tarefa de modo que as hostes angelicais e seus ministros se tornaram completamente inoperantes.

Ao acompanharmos esta reflexão agambeniana, podemos notar que para o pensamento filosófico que se remete a ideia da glória, o que se conclui a partir daí é que a categoria da inoperosidade se opõe à noção de governo e suas ações

administrativas. E ainda se constitui como um elemento condicional para o evento do reino, de modo que a glória serve de liame entre a divindade e as suas ações e entre o governo e a soberania. Na leitura de Agamben, a glória não tem apenas um caráter predicativo ligado à estética imanente a coisa, mas tem a função de pavimentar a legitimação do poderio da gestão política. A partir de outro ângulo, podemos identificar que a glória preenche o hiato sem conteúdo existente entre a teologia e a *οικονομία* de onde provém a categoria da inoperosidade. No núcleo da maquinaria bipolar, o lugar onde acontece a permanente operatividade da soberania com o governo não há nada além de um lugar puramente opaco. O trono vazio do Apocalipse é a figura metafórica deste vácuo repleto de poder.

A glória é a responsável pela dinamicidade bipolar imanente à máquina do poder, que se expressa: seja pela via da trindade econômica ou pela via da trindade imanente ou podemos dizer que esta é a articulação entre a *οικονομία* na tensão com o ser do próprio Deus. Assim acontece a correlação entre os dois elementos em que o primeiro é responsável pela glorificação e o segundo pelo preenchimento do núcleo vazio do poder. Isto quer dizer que na linguagem filosófica agambeniana o governo glorifica o reino e o reino ao governo. Para Agamben a glória é a destituição de todo tipo de operatividade e, com isto, o filósofo italiano elege como imagem paradigmática o trono vazio que se encaixa como imagem referencial seja para a dimensão da vida sagrada ou da vida profana. Então, Agamben entende que o núcleo da máquina bipolar está esvaziado e, neste caso a glória não passa de um tipo de fulgor que procede desta situação de vazio, a glória é a categoria teológica infindável que desvela e simultaneamente acaba velando a opacidade nuclear da maquinaria bipolar.

Se levarmos em consideração o fato de que a criação em última instância tem a finalidade de louvar, reverenciar e se empenhar no serviço a Deus, logo a plena realização da vida humana encontra-se na possibilidade de prestar obediência e glorificação da divindade. O ato de glorificação dado a Deus é encarado como a mais relevante e significativa ação humana. Em razão desta ação é que a exterioridade mundana se devota de uma maneira infinita a permanente a condição de obediência a Deus. A partir disto a igreja entende que o governo da vida humana é a sua tarefa missionária, porém, a redenção das almas é o ato de direcionar, segundo a tradição inaciana, os crentes para maior glória de Deus. Na linha do

pensamento agambeniano o que se ergue como reflexão concludente é a máxima de que a glória seja uma categoria peremptoriamente importante para a operatividade do poder, isto se deve a condição essencial de inoperatividade que constitui o ser humano em sua potência de não. Todavia, é importante frisar conforme aponta Nascimento (2010) que esta situação só é viável porque os seres humanos vivem inseridos num processo de produção e de trabalho infindável que tem no modo de produção capitalista a sua representação por excelência. E temos que levar em conta o fato de que desde a sua tenra idade o ser humano é condicionado a cultivar uma postura de ser um tipo de sujeito passivo e não para ter uma postura ativa diante do poder político e cultural estabelecido.

Assim como o organismo teológico precisa do vazio nuclear que a glória acaba velando para manter a sua operatividade, a máquina governamental opera pelo fato de ter sequestrado este vazio fundamental presente na substância humana que é marcada pela ideia da inoperosidade. Os atos de aclamação e de louvor que ocorrem na igreja têm a força de serem encarados como o reflexo do consenso do povo em geral e cristão em específico. A categoria da glória é constitutivamente elementar para a noção de consenso e seu desenvolvimento no seio dos Estados modernos. Se no passado uma ação da coletividade se manifestou por meio das formas de aclamação e de euforia. Atualmente esta circunstância acaba ganhando uma configuração que resulta no desempenho da opinião pública. Para Agamben, a categoria da glória se faz presente de forma ativa nas democracias modernas, porém, com uma nova configuração estabelecida. O aparato dos meios de comunicação é deveras relevante para o funcionamento das democracias modernas, pois através deles se veicula as novas formas de espetacularização e glorificação do poder.

Esta importância não se encerra apenas no aspecto técnico do aparato de poder estatal, mas também está ligada a questão jurídica tendo em vista que os mesmos controlam e governam a própria opinião pública. Sendo assim, os meios de comunicação além de espalharem falsas informações, fazem com que o dispositivo da glória opere nas sociedades democráticas. Desta forma explicita a questão Ruiz (2014a, p. 209-210),

Agamben constata que as atuais democracias se fundamentam no dispositivo da glória. Elas se legitimam por meio da aprovação ou não da opinião pública da qual dependem para manter a estabilidade das

instituições e dos atos de governo, e a ela se remetem para legitimá-los. Sendo a opinião pública a atualização do dispositivo aclamatório, a estabilidade das atuais democracias depende das formas como veiculam as formas aclamatórias da opinião pública. Essa dependência torna as atuais democracias totalmente dependentes do dispositivo da Glória. Elas se legitimam através da opinião pública, que glorifica suas decisões e atos de governo e garante sua continuidade na medida em que sejam capazes de produzir uma opinião pública favorável a si mesmas. Encontramo-nos, pois, perante um grave paradoxo das democracias. Elas afirmam formalmente sua legitimidade como expressão da vontade e soberania popular, enquanto veiculam sua legitimação através dos dispositivos aclamatórios de glorificação. A transformação do poder em espetáculo e do espetáculo em meio aclamatório de legitimação do poder coloca as atuais versões das democracias formais em uma posição aporética. Afirmam-se aporeticamente como democracias (poder do povo) enquanto desenvolvem, concomitantemente, dispositivos de fabricação de opinião pública, produzem formas de glorificação que, através do consenso maioritário, legitimam sua permanência no espaço e no tempo. Esses dispositivos, e com eles o poder das democracias, são altamente dependentes do poder espetacular, do espetáculo bem sucedido do poder.

Para o pensamento agambeniano a sociedade moderna, a despeito de operar com os dispositivos governamentais pouco visibilizados, tem características fortes de uma sociedade repleta e imersa na glória. Esta sociedade é uma sociedade que ao longo de sua história, desde os seus primórdios até a contemporaneidade, aclama o poder por meio da glória que se constitui como uma categoria vigente em seu seio político. Sejam as cerimônias ou as liturgias antigas, ambas estão centradas e determinadas por situações pontuais de aclamação. Contudo, contemporaneamente os meios de comunicação pulverizam as aclamações em todos os âmbitos da vida nas sociedades democráticas. O sentido político da aclamação para o dispositivo da glória indica o entendimento de que nas relações de poder que marcam a sociedade contemporânea, esta práxis aclamativa seria muito mais importante do que se concebe normalmente. Como é usualmente atribuído aos aspectos ritualísticos e cerimoniais que existiam nos “regimes totalitários” ou “autoritários” em que haveria, por vezes, uma espécie de "culto à personalidade"; porém, na perspectiva de Agamben, a questão vista assim perderia aquilo que tem de mais fundamental. Para o filósofo italiano, a "aclamação" e isso seria essencial à configuração do poder seria uma forte característica da "glória". De acordo com Agamben (2011, p. 278),

Não desaparece nas democracias modernas, mas desloca-se simplesmente para outro âmbito, o da opinião pública. A democracia contemporânea é uma democracia inteiramente fundada na glória, ou seja, na eficácia da aclamação, multiplicada e determinada pela mídia além do que se possa imaginar.

Com isso, os liberais que atacam as irracionalidades do fascismo, do nazismo e do stalinismo tomaram para si uma forma de "aclamação" muito mais descentrada e assim, deve-se dizer que esta categoria da aclamação é amplamente totalizante ou totalitária. Logo, como mostrou Debord (2003) se a esfera pública capitalista se apresenta fortemente pautada pela mercantilização e pelo fetichismo. Para Agamben, a questão ganha contornos nesses pontos radicais. O liberalismo político contemporâneo seria cerimonial e ritualístico como outras formas de exercício de poder pregressas, sendo a forma pela qual se expressaria o "povo" em nossas "democracias", ao menos, para dizer o mínimo de ordem problemática. O radicalismo desse modo de governar se expressa na medida em que a política, como um todo, em sua manifestação moderna, passa ao largo daquilo que se propagandeia (essa propaganda, segundo a lógica do autor, volta-se para uma forma de "aclamação", de "glória") sobre a soberania popular que "reinará" hoje. Agamben seguindo as intuições de Debord que entende que a modificação que a economia tem operado no mundo capitalista, tem talhando esta sociedade nos moldes de uma sociedade inchada pelas manifestações do espetáculo. Isto seria algo que desemboca na análise da formatação da sociedade capitalista que tem se mostrado como uma sociedade onde a glória se transforma em algo de indiscernível quando pensamos a partir das bases conceituais da economia e do governo soberano (SARTORI, 2012).

Tudo nos faz entender aparentemente que nas democracias ocidentais tem se realizado as ponderações de Schmitt, pois aqui temos algo que tem o apoio das posturas teóricas dos pensadores da democracia, onde ocorre uma espécie de simbiose entre a aclamação e a comunicação dentro do campo das democracias e sistemas jurídicos estabelecidos. Isto fica bem claro com a questão atual que envolve a ideia de que a democracia é o lugar do consenso por meio da convocatória do povo para a tomada de decisões. Nesta direção, a questão da aclamação se transporta para o espaço da opinião pública de tal modo que tem acontecido o fato de esta ser encarada de uma maneira calcada em termos de absolutidade. Nesse sentido notamos a existência de um fenômeno sem igual e fortemente resistente e que reflete a necessidade de aceitabilidade de que é o povo quem legitima a existência do aparelho estatal e este povo só se sustenta em razão da categoria de aclamação. Neste sentido Silva explica (2011, p. 150),

O poder permanece vinculado a cerimoniais, rituais, símbolos, etc. Por sua vez, a glorificação pelos gestos unânimes das aclamações, característica dos regimes políticos autoritários, assumiu novos significados nas democracias modernas. Ou seja, a esfera da glória deslocou-se para o âmbito da opinião pública. [...] A democracia moderna, democracia consensual – government by consent – ou, como denominou Guy Debord, “sociedade do espetáculo”, pressupõe e exige a construção do consentimento. O consenso repousa e nos remete às aclamações, isto é, às formas midiáticas de glorificar o poder.

A pertinência da genealogia teológica de Agamben demonstra que a gênese teológica da *οικονομία* tem uma série de implicações político-filosóficas e que com estas vem à superfície boa monta de questões relativas à dinâmica administrativa operada pelo governo dos modernos. Nesta perspectiva, entra em profunda evidência a maquinaria governamental de bipolaridade do poder. Agamben nos indica que a forma como o poder tem sido operado no território ocidental é receptora do modo como se foi movimentando e consolidando os discursos teológicos que se articulam por meio da categoria da glória, isto é, via poder de Deus e do governo do mundo. Isto gera um vazio que sustenta com isto o poder constituído nas democracias contemporâneas do espetáculo. Neste sentido a glória é uma espécie de antítipo do tipo que é o ato de estabelecimento do consenso no Estado moderno. Para Agamben esta é uma forma de sacralização sendo a outra centrada na noção de aclamação. Nesta perspectiva, temos a teologia da glória como arcano secreto por meio do qual teologia e política se correlacionam continuamente e trocam experiências de mudanças em suas funções de protagonismo entre si (AGAMBEN, 2011).

Agamben tece a sua genealogia levando em conta a trajetória percorrida pela categoria de glorificação e da aclamação tendo no horizonte as cerimônias públicas romanas até o momento de sua recepção e incorporação destas na liturgia da igreja. A genealogia teológica do poder atravessa o culto bizantino e uma série de cantos e aclamações das missas do tempo medievo. Esta questão da liturgia que tem a sua ligação com a noção de prestação de serviço público, algo que a igreja absorveu e até os tempos atuais reforça em culto público e que tenciona com todo e qualquer tipo de devoção privada (AGAMBEN, 2011). Aqui Agamben defende que a junção dos âmbitos da glória e do reino, teria a sua ligação tênue existente entre a liturgia e a *οικονομία*, pois seja na aclamação ou no louvor o que tem validade é a economia salvífica de Deus. Para Agamben, o nascente Estado moderno, suplanta a

universalidade do cristianismo. Ademais, a glorificação seria o alimento que daria e manteria as forças a incessante soberania estatal.

Faz-se evidente que nesta nova configuração a sutileza se constituiria como uma marca que possibilitou a ação governamental da máquina na fomentação do consenso e da ação da aclamação glorificante que estariam pautadas pela opinião pública nos moldes do entretenimento e da publicidade. No pensamento agambeniano a opinião pública é quem produz o poder via o ato de glorificação e aclamação. A opinião pública é a responsável pela produção do consenso na condição de não ser em si consensual. Esta opinião pública permite que cada sujeito profira a sua opinião, porém, no fundo o que se tem é a produção sutil de uma espécie de consenso plenário. Isto estaria refletindo a ideia do governo divino que com muita sutileza e leveza faz a gestão das vidas de suas criaturas, longe de toda espécie de violência e, aparentemente, deixando entender que estas se governam a si mesmas.

2 O MISTÉRIO GOVERNAMENTAL PRESENTE NO LIMIAR DAS RELAÇÕES ENTRE TEOLOGIA E POLÍTICA

2.1 A governança político-teológica no Ocidente

A problemática da governança político-teológica no Ocidente tem a sua ênfase posta naquilo que denomino como sendo o primeiro momento da genealogia teológica de Agamben presente em “*O reino e a glória*”. Nesta arena de debates, temos uma série de aporias que são levantadas pelo filósofo italiano, de modo que muito destes assuntos tem certa articulação com questões que tinham sido ventiladas anteriormente por Michel Foucault em suas pesquisas concernentes a problemática do biopoder. O isomorfismo epistemológico existente entre estes dois pensadores pode ser identificado no que diz respeito à categoria central que recebe ampla atenção presente na genealogia teológica agambeniana que gira em torno da função genética e dos desdobramentos conceituais da terminologia linguista da *οικονομία*. (MILOVIC, 2009). Nesta genealogia teológica, parece que Agamben tem a pretensão de forjar uma espécie de extensão daqueles problemas que foram debatidos pelo próprio autor na fase seminal de sua reflexão política presente na obra chamada de “*O poder soberano e a vida nua: Homo Sacer I*”. Na genealogia teológica do poder econômico, Agamben traça um panorama arqueogenealógico no qual se ocupa da questão que envolve a noção de governo e gestão da vida de uma forma mais específica no Ocidente. Conforme explicita o próprio Agamben (2011, p. 9),

Esta pesquisa propõe-se investigar os modos e os motivos pelos quais o poder foi assumindo no Ocidente a forma de uma *οικονομία*, ou seja, de um governo dos homens. Situa-se, portanto, no rastro das pesquisas de Michel Foucault sobre a genealogia da governamentalidade, mas procura, ao mesmo tempo, compreender as razões internas por que elas não chegaram a seu cumprimento. A sombra que a interrogação teórica do presente projeta sobre o passado alcança aqui, de fato, muito além dos limites cronológicos que Foucault atribuiu à sua genealogia, os primeiros séculos da teologia cristã, que viram a primeira e incerta elaboração da doutrina trinitária na forma de uma *οικονομία*.

Agamben elaborou ao longo do corpo do projeto *Homo Sacer* uma maneira de fazer pesquisa que se encontrava em consonância com as intuições de Hannah Arendt e Michel Foucault, porém, a partir do momento em que a teologia entra no

jogo, ocorre uma modificação na proposta metodológica de investigação que o pensador ítalo vinha realizando até então em suas publicações de filosofia política. Logo, ao estudarmos esta fase de seu projeto temos a possibilidade de notarmos como Agamben reorienta o seu interesse investigativo que antes girava mais explicitamente em torno do problema do biopoder e da exceção. Em sua genealogia teológica do poder a pesquisa agambeniana ganha outros e novos rumos com elementos que se concentram nas implicações presentes no âmbito do governo e da *οικονομία* (SANCHES, 2012). A partir disto, temos as condições necessárias para asseverarmos que Agamben avança no tratamento das aporias que são produzidas pela ação administrativa de governo presente anteriormente à fase histórica da modernidade que não se centra mais e unicamente na ideia foucaultiana de biopoder que se encerra no período histórico dos modernos.

Para o pensamento agambeniano a biopolítica tem uma relação de junção e desenvolvimento tênue com a categoria de governo da vida. Nesta reorientação ocorrida no projeto *Homo Sacer* que leva em conta uma série de categorias teológicas, algo muito importante acontece em termos de metodologia de pesquisa: a razão disto seria a ideia de que tanto a biopolítica como o biopoder aparentemente entram numa zona de indiscernibilidade que gera algo que pressupõem a presença da noção de soberania em seu substrato candente que faz um contraponto com a noção de governo. Então, a hipótese nuclear do texto *Homo Sacer I* que postula a defesa de que o campo de concentração seria o paradigma biopolítico da contemporaneidade não mantém a sua força plena na genealogia teológica do poder no Ocidente empreendida por Agamben. Isto porque nesta fase de sua pesquisa é a categoria da *οικονομία* que irá reger a cadência do trabalho arqueogenealógico empreendido pelo trabalho filosófico agambeniano em sua crítica ao consenso e a glorificação midiática das sociedades do espetáculo que são reguladas por uma poderosa economia política que quase se deixa governar de uma forma holística pelo dispositivo econômico (CANDIOTTO, 2012).

Entretanto, pontuo que esta questão se dá pelo fato de que a biopolítica não é o desenvolvimento da própria soberania que opera debaixo do axioma do paradigma da exceção que é distinto do paradigma da teologia política. Aqui temos algo que poderia ser a base para a defesa da noção de campo que tem a sua primazia no livro inaugural do projeto *Homo Sacer*. De uma forma diferenciada Agamben ao

chegar à fase crucial do seu projeto, direciona o seu olhar para outra proposição que encara a biopolítica em sua gênese fundante presente na teologia econômica e não na teologia política (JUNGBLUT, 2014). Esta concepção denota de modo eficaz que estes são dois marcos interconexos e paradigmáticos distintos. Se avaliarmos bem a questão, podemos afirmar que tanto as categorias de governo, biopolítica e teologia econômica constituem-se como células pujantes no sistema de pensamento político-filosófico agambeniano. Entretanto, temos que frisar que numa outra dimensão a soberania e a teologia política erigem outro organismo à parte. Esta primeira célula de problemas que Agamben tenta dar conta culmina num abandono do biologicismo ou de todo o viés ligado ao zoologismo. Este fator é uma prova cabal da influência que Agamben recebe das aulas foucaultianas presentes no texto *“Segurança, território, população”* na composição teórica dos problemas filosóficos em *“O reino e a glória”*.

Contudo, o que importa é o fato de podermos registrar que em sua genealogia teológica da *οικονομία* que parte da construção teológica primitiva Ocidental e que atravessa as práticas políticas dos modernos, Agamben forja um tipo de argumento relevante quando pensamos, por exemplo, em que medida Foucault exerce ampla influência teórica sobre o pensamento do filósofo ítalo, pois isto nos remete e provoca a fazermos a releitura que Agamben realiza dos textos do filósofo francês. Agamben ao realizar uma leitura da biopolítica com aportes teológicos que encara os desdobramentos da segurança e de modo especial da população em sua teorização genealógica nos oferece uma gama generosa de elementos político-teológicos, de modo que destacamos o fato de que não há o interesse cerrado do autor em tratar os problemas presentes no livro *“Segurança, território, população”* de Foucault de uma forma analítica ou exegética. Isto podemos verificar ao contabilizarmos as vezes que Agamben utiliza este texto foucaultiano que aparece objetivamente apenas sete vezes em *“O reino e a glória”*. Agamben se considera na condição de ser um continuador excêntrico do legado foucaultiano, dado que muitos críticos questionam tal posicionamento filosófico do autor. Este questionamento leva em conta vários aspectos, sendo um deles bastante importante, ou seja, o fato de que Agamben deixar de cotejar em sua pesquisa textos, por exemplo, como *“O nascimento da biopolítica”* (OLIVEIRA, 2010). Entretanto, apesar de tal aporia ser procedente, Agamben faz um esforço de tencionar o devir com a construção de uma

nova forma de pensar a política contemporânea. Ainda que isto seja feito a partir das bases biopolíticas que estão atualmente vigentes e, mesmo que a política que vem seja pensada desde a noção paradigmática da *οικονομία* como uma espécie de gestão realizada pela máquina antropológica governamental em sua captura da vida em todas as suas potencialidades, isto seria algo que acaba dando o tom de deslocamento de tais indagações de uma forma até então inédita.

O fator que surpreende e que gera certa agonia é o de que Agamben de uma maneira sem precedentes assinala que a *οικονομία* e os seus desdobramentos políticos tem o seu cabedal conceitual e efetual derivativo desde a gênese provinda do campo da teologia cristã em suas mais variadas disputas. Esta perspectiva, expressa uma distinção significativa em relação às investigações biopolíticas empreendidas por Foucault, já que na leitura de Agamben o filósofo francês peca ao deixar de dar a devida atenção a tal área e aos seus problemas mais específicos (RODRIGUES, 2012). Penso que Agamben em sua arqueogenealogia ao ontologizar, teologizar e utilizar o expediente de múltiplas alegorias e metáforas para dar tratamento do problema da biopolítica, faz isto, talvez com a intencionalidade de tecer uma crítica à questão da economia política ou a máxima da economização da vida dentro do contexto neoliberal e globalizado em que vivem as sociedades do espetáculo. É sempre bom termos em mente que Agamben se filia filosoficamente a via crítica da escola frankfurtiana com a inspiração de Benjamin. O ponto aqui é o de entendemos que o pensador italiano por meio de sua genealogia teológica do poder nos oferece um tipo de contribuição importantíssima do ponto de vista da realização de uma crítica em relação ao problema econômico de gestão calculista que objetiva a captura e controle da vida humana até o ponto de tratá-la de uma forma banal e nua.

O cerne da problemática que Agamben coloca como proposta de investigação é o de que a ação de governo soberano acontece como *οικονομία*. Em busca de realizar a elucidação desta tarefa, Agamben constrói uma genealogia teológica da economia e do governo que destoa em boa parte de tudo aquilo que ele vinha fazendo em sua pesquisa filosófica. Para Agamben à teologia é uma espécie de campo de experiências que leva em conta a sua potência ensaística e de assinatura que pode contribuir com uma série de elementos que podem nos auxiliar no entendimento do cenário político-filosófico do mundo atual. Nesta perspectiva, a

teologia é encarada como uma disciplina que tem condições de colaborar com múltiplas investigações e levantamento de hipóteses como é o caso cabal da genealogia teológica da economia e do governo num tom experiencial e paradigmático onde podemos perceber um pouco da articulação da máquina governamental. Desta maneira Agamben assinala tal questão (2011, p. 9),

Situar o governo em seu *locus* teológico na *oikonomia* trinitária não significa tentar explicá-lo através de uma hierarquia das causas, como se à teologia coubesse necessariamente um papel genético mais originário; significa, ao contrário, mostrar de que maneira o dispositivo da *oikonomia* trinitária pode constituir um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação – ao mesmo tempo interna e externa – da máquina governamental. E isso se deve ao fato de que nele os instrumentos – ou as polaridades – com que se articula a máquina aparecem, por assim dizer, em sua forma paradigmática.

De certa forma fica exposto que as pretensões de Agamben em utilizar a teologia como arcabouço de sua genealogia é deveras importante no sentido de pontuar a influência que esta exerceu na constituição das condutas dos sujeitos ao longo da história de suas práticas no Ocidente. Porque de uma maneira bem específica não se deve delegar à teologia em suas formulações conceituais todo o poder heurístico a ponto de esta ocupar um lugar de destaque na ordem genético destes problemas político-filosóficos. Esta questão de modo algum confere à teologia cristã qualquer tipo de superioridade hierárquica no campo dos saberes. A funcionalidade epistemológica da teologia está remetida a situação de ser considerada nesta trama arqueogenealógica como um paradigma fértil no exame das condutas ético-políticas que forjaram a constituição civilizacional do mundo ocidental. É importante chamarmos atenção para este fator que encontramos logo no início da genealogia teológica de Agamben pelo fato de que o autor mantém a lucidez de reconhecer as limitações que residem na área da teologia de modo que a sua genealogia da *οικονομία* não se reduz somente às análises que provêm do campo teológico, mas Agamben realiza uma pesquisa filosófica.

É muito importante mencionarmos que o esforço de Agamben é o de demonstrar o sentido que a noção de governo ganha na imanência da teologia trinitária e até onde esta noção de governo aparece com clareza em plena operatividade na economia política dos modernos. Para termos uma visão privilegiada desta problemática exposta por Agamben em sua genealogia, temos que nos familiarizar com as suas análises que são ricas de detalhes, pois o autor

coteja com muita propriedade e erudição as discussões patrísticas e aquelas presentes nos tratados teológicos do medievo (TAUB, 2012-2013). Diante da complexidade com que Agamben trata o problema da genealogia da soberania e do governo no Ocidente, torna-se possível que façamos uma tripartição para auxiliar na leitura de sua genealogia: (i) o primeiro ponto que elencamos é o da existência de dois paradigmas que se mostram como elementos centrais deste jogo, a saber, a teologia política e a teologia econômica. Esta questão se desdobra na direção que considera o problema do governo no Ocidente e carrega consigo um antecedente relevantíssimo, presente nas argumentações que giram em torno da *οικονομία* tendo em vista os primeiros esforços teóricos dos padres da igreja. Conforme Agamben argumenta (2011, p. 13),

Por motivos que aparecerão no decurso da investigação, a história da teologia econômica, que tem um desenvolvimento imponente entre os séculos II e V da nossa era, ficou a tal ponto na sombra não só entre os historiadores das ideias, mas também entre os teólogos, que até mesmo o significado preciso do termo caiu no esquecimento. Desse modo, tanto sua evidente proximidade genética com a economia aristotélica quanto a conexão, ainda que imaginável, com o nascimento da *économie animale* e da economia política no século XVIII continuaram inquestionadas. Por isso mesmo, faz-se urgente uma investigação arqueológica que busque as razões desse esquecimento e procure chegar à origem dos acontecimentos que o produziram.

É a partir deste tipo de proposição que Agamben constata que o problema não tem sido bem articulado adequadamente no seio da teologia contemporânea. Pois ao se deterem nos estudos da noção de uma *οικονομία*, os teólogos contemporâneos de uma forma fundamentalmente estrita fazem as suas investigações no sentido de isolar a questão a um plano que se reverte especificamente na história da salvação. Agamben ao retornar ao pensamento teológico antigo, argumenta que seja no pensamento de Hipólito como no de Tertuliano o ponto de tensão e a luta frontal com os opositores Noeto e Práxeas que segundo estes pensadores, podem ser alcunhados com o título de monarquianistas, pois eles defendem uma espécie de monoteísmo estrito e olham a distinção existente entre o Pai e o Verbo de Deus como uma situação de risco que pode resultar na queda em um politeísmo sem precedentes. A noção de *οικονομία* é o vetor que opera estrategicamente e anteriormente à construção de uma gramática filosófica adequada e que só será construída nos séculos IV e V. Esta construção

teológica possibilita que haja uma conjunção providencial entre a categoria dogmática da trindade e da unidade da divindade. A movimentação inicial que considera a problemática trinitária é fomentada numa perspectiva semântica ligada à dimensão da *οικονομία* e não em termos de uma teologia de corte metafísico. Devido a esta razão e desde o momento em que as formulações dogmáticas niceno-constantinopolitana conseguem galgar a sua formulação finalística. Acontece que a *οικονομία* paulatinamente vai perdendo a sua formulação vocabular trinitarista para manter apenas a noção forte de história da salvação (AGAMBEN, 2011).

Ao realizar o exame dos debates ligados ao dogma da trindade e os conflitos ocorridos em torno da questão cristológica entre os séculos II até o século V, Agamben procede arqueogeneologicamente no sentido de reconstruir vários aspectos ligados ao poder político desde a sua gênese mais primitiva presente no universo teológico. O que vem a tona a partir desta empreitada é uma reserva de sentido genética copulada aos desdobramentos históricos e filosóficos que nos levam à compreensão de que a *οικονομία* ostenta uma significação ligada ao paradigma da gestão ou administração das coisas ou das vidas. Porque a operatividade do paradigma da *οικονομία* de certa maneira apresenta-se como um tipo de organização meramente funcionalística daquilo que tem uma correlação com o público ou com o privado. Esta categoria teológico-filosófica exprime uma espécie de operatividade administrativa que mantém uma determinada ligação com uma gama significativa de regras contextuais que são direcionadas e ordenadas ao governo funcional da casa, da cidade e da vida de forma ampla. Este paradigma encontra-se atrelado à norma da gestão e conserva uma dimensão semântica da terminologia da *οικονομία* que avança no tempo e apesar das variantes contextuais mantém o seu sentido gerencial. Conforme delineia Agamben ao argumentar que (2011, p. 33),

É esse paradigma “gerencial” que define a esfera semântica do termo *οικονομία* (assim como do verbo *οικονομεῖν* e do substantivo *οικονομος*) e determina sua progressiva extensão analógica para além dos limites originais. Já no *Corpus Hippocraticum*, *hē peri ton noseonta οικονomiē* designa o conjunto das práticas e dos dispositivos que o médico deve levar a cabo com relação ao enfermo. No âmbito filosófico, quando os estoicos buscam expressar a ideia de uma força que regula e governa tudo a partir do interior, é a uma metáfora “econômica” que recorrem (*tēs tōn holōn οικονομίας; hē physis epī tōn phytōn kai epī tōn zōōn... οικονομεῖ*). Nesse sentido amplo de “governar, ocupar-se de algo”, o verbo *οικονομεῖν* adquire o significado de “suprir às necessidades da vida, nutrir” (assim, os *Atos de*

Tomás parafraseiam a expressão “vosso Pai celeste as nutre” na parábola de Mt 6,26 sobre as aves do céu com *ho theos oikonomei auta*, em que o verbo tem o mesmo significado do português “governar as bestas”).

Neste momento a *οικονομία*, conforme a curvatura semântica que permanecerá ligada ao termo de um modo sólido consegue denotar que existe uma práxis e um tipo de saber que não estão ligadas às questões epistêmicas e que por si só até podem surgir em um tom não condizente com o bem e só tem condições de serem avaliadas a partir do ambiente e dos objetivos que estes perseguem. Desde esta matriz é que o cristianismo possibilita a transposição do termo *οικονομία* para o campo paradigmático da teologia nascente nos primórdios da história da igreja cristã no território Ocidental. Este termo acabou ganhando um sentido lapidar que foi revertido na ideia paradigmática de plano da salvação. Este plano tinha como elemento referencial a encarnação de Cristo. Ao considerarmos que o significado da terminologia *οικονομία* permanece tendo um sentido doméstico forte e o seu caráter diverso em termos gerenciais. Este elemento exhibe uma reserva histórica de sentido já ostentada a partir de tudo aquilo que a proposição do termo governo da cidade (*πόλις*) e da casa (*οἶκος*) que há muito tempo já era defendida por Aristóteles implicava. Agamben justifica tal argumentação explicando que a *οικονομία* significa aquele tipo de administração da cidade e da casa que já ocorria naturalmente desde a Grécia antiga de modo que sofreu os deslocamentos contingências de gestão para as gerações posteriores no âmbito da história ocidental.

Logo, a *οικονομία* teológica é o estofa da economia dos modernos. As duas vertentes se desdobram por meio de epistemologias e métodos que objetificam a captura e gestão da vida humana. A terminologia grega da *οικονομία* era de fato como estamos vendo a maneira de governar a cidade e fundamentalmente a casa. Nesta perspectiva é importante distinguir os fatos levando em consideração a noção de que o governo ou a *οικονομία* se davam como administração hierarquizada da vida da totalidade das pessoas que compunham o contingente humano da ampla casa (*οἶκος*) grega ou casa (*domus*) romana. Já Aristóteles realiza a distinção entre a habilidade de governar e administrar a casa em termos de uma *οικονομία* e a habilidade de viver e se conduzir de uma forma cidadã na cidade (*πόλις*) no exercício da condição política do cidadão. No modelo de gestão referente à

οικονομία não existe a força da decisão livre das pessoas, mas apenas a administração inteligente das vontades individuais. Diferentemente, no espaço da zona livre para os debates políticos em geral (αγορά), a cidade construía a existência das condições necessárias para a tomada de decisão autônoma sobre o destino dos cidadãos, levando em conta a liberdade decisionista dos sujeitos para construir o destino coletivo. A forma-de-vida da política forjada pelos gregos sustentava a proposta de se diferenciar da práxis da οικονομία desde um elemento bem crítico: no âmbito da cidade os sujeitos decidiam com liberdade o seu futuro em termos políticos, na casa grega as pessoas são meramente governadas ou administradas de uma maneira inteligente que expressa à ação da própria οικονομία. Na casa é o princípio da desigualdade entre os seus componentes que se firma como premissa fundamental das relações interpessoais, diferentemente na cidade tem-se a vigência da isonomia plena entre todos os sujeitos como cidadãos. Ruiz desdobra esta questão (2013, p.60),

O termo oikonomia fez um longo percurso nos quatro primeiros séculos de teologia cristã até ser ressignificado como oikonomia teológica. Embora o novo sentido teológico continha novos significados, a oikonomia teológica manteve a raiz originária de ser o conceito em que se articula a administração da vida, porém com novas questões a respeito da liberdade humana e o plano divino. Estas serão em grande parte as questões originárias da economia moderna. A oikonomia teológica se colocou como sua questão central a necessidade de compatibilizar o plano da salvação de Deus sobre o mundo (oikonomia) com o respeito à liberdade humana e a sua natureza de ser livre. A economia moderna também tem a mesma questão central no seu discurso. A pergunta sobre como governar a população respeitando a natureza dos seus desejos é o objeto principal da nova área do saber: a economia política. Esta manteve o marco teórico da teologia econômica do governo mudando de Deus pelo do Estado ou mercado. A questão da oikonomia teológica de como Deus pode governar o mundo respeitando a liberdade das pessoas, se transfere literalmente para a economia política que se pergunta como governar as pessoas a partir da sua natureza. Ou seja, como governar os desejos das pessoas, as aspirações das sociedades, os medos, ansiedades, gostos, expectativas, anseios, esperanças das populações. Governar, para a economia política moderna, é governar a liberdade dos outros. Isso significa saber administrar a sua vontade e dirigi-la a metas pré-estabelecidas. Essa é a boa arte de governo da economia política.

Outro referente importante na genealogia agambeniana da economia é o cotejamento das bases do pensamento econômico do pseudoaristotélico que sustenta que a técnica econômica se diferencia da questão política taxativamente. Um bom exemplo disto foi à distinção que os antigos fizeram entre o estatuto

gerencial da casa e o da cidade. Porém, o ponto que marca a diferença encontra-se na “*Política*” aristotélica. Neste texto o político e o rei são sujeitos que pertencem ao âmbito da cidade, por esta razão, a contraposição significativa em relação ao administrador e o chefe da casa é um foco de necessária diferença entre a esfera da cidade e a casa de família. Outro autor grego que demonstra de alguma maneira, porém, com menos força esta distinção é Xenofonte. Para este o êxito da οικονομία se centra na competente administração da casa (AGAMBEN, 2011). A teologia cristã teve que confrontar-se com a necessidade de explicar a relação trinitária de três pessoas num só Deus. O uso da terminologia política, que dá autonomia total às decisões dos sujeitos, não servia para explicar a complexidade da relação trinitária divina, pois introduziria dentro da trindade a noção de confrontação e conflito, guerra de vontades e conduziria o cristianismo a um novo tipo de politeísmo. Uma problemática paralela a esta surge na teologia cristã ao tentar explicar a relação de Deus com o governo do mundo e o respeito à vontade livre das pessoas. O vocabulário gerencial da οικονομία parecia muito mais apropriado para explicar, minimamente, aquilo que se considerava, por princípio, um mistério. A percepção desta problemática inicia-se com Paulo ao utilizar o termo economia do mistério. Esta estirpe de ponderações acaba por desconstruir a noção de plano salvífico que foi dada às epístolas de Paulo pela teologia posterior. Nesta perspectiva, Agamben problematiza argumentando que seria possível com esta empreitada genealógica estabelecer uma espécie de saber mais rigoroso no sentido da inversão do sintagma paulino que expressa o seguinte: “*economia do mistério em mistério da economia*”.

O mistério não reside no sentido que Paulo concebe a questão em termos de ser um plano salvífico de Deus para redimir a humanidade, pois neste caso é preciso assumir uma ação que considere a categoria da revelação como algo que é tão fundamental para a teologia cristã que tem a força de obnubilar o dado econômico. Mas, esta se manifesta como οικονομία que por si só demonstra sua clareza. O que de fato exhibe um mistério que provém da οικονομία é a práxis por meio da qual o próprio Deus coloca a sua vida que se articula de uma forma trinitária com o mundo das suas criaturas e que delega a cada ocorrido uma espécie de significado oculto. Entretanto, este significado oculto não é apenas um paradigma hermenêutico tipológico em termos de alegoresis ou de profecia que faz referência a outros eventos soteriológicos que buscam construir uma visão escatológica da história.

Estes, na verdade, se unem à noção de *οικονομία* misteriosa e tem ligação com a vida divina e com o seu governo providente do mundo. Então, tanto o mistério divino como o mistério do governo mundano sustentam uma espécie de dinâmica articulatória presente na vida trinitária: seja isto feito na própria história ou na salvação do gênero humano de uma maneira paradoxal onde tudo se mostra como um movimento de distinção-indistinta (AGAMBEN, 2011).

Todavia, com esta argumentação a noção que sustentava a existência de uma possível economia do mistério acaba sendo suprimida, já que a ideia anversa de um mistério da economia é a que prevalece. Nesta inversão que destaca o mistério da economia prevalece o destaque do método de governo (econômico) através do qual Deus governa o mundo e gerencia-se a si mesmo na comunhão das três pessoas. O sentido presente de uma espécie de administração e de um governo rechaça a possibilidade de prevalência de um significado metafísico ligado à história da salvação. A implicação desta análise revela a importância que a problemática do governo tem desde a sua raiz teológica, ainda que tal necessidade de fundamentar a questão não seja a de recorrer à ideia de uma teologia política ou de uma monarquia monoteísta. Mas, o problema reside na perspectiva de uma *οικονομία* teológica pautada pela ação, pela ordem e pelo governo imanente nas relações trinitárias. Por isso, Agamben afirma (2011, p. 65),

No terreno da *οικονομία* joga-se então uma partida decisiva, na qual está em questão a própria concepção do divino e de suas relações com o criado, que se vai formando progressivamente no fim do mundo antigo. Entre o unitarismo inarticulado do monarquianismo e do judaísmo e a proliferação gnóstica das hipóstases divinas, entre a estranheza em relação ao mundo do Deus gnóstico e epicurista e a ideia estoica de um *deus actuosus* [deus ativo] que provê o mundo, a *οικονομία* torna possível uma conciliação em que um Deus transcendente, ao mesmo tempo uno e trino, pode – continuando a ser transcendente – encarregar-se do cuidado do mundo e fundar uma práxis imanente de governo cujo mistério supramundano coincide com a história da humanidade.

Com estas duas tendências estabelecidas, a configuração que resulta disto é a exposição de dois paradigmas teológicos distintos. Estes dois paradigmas são: a genealogia teológica da economia e da política que se mostra como a expressão de uma construção de identidades sob a teologia política e a teologia econômica. Avançando no tratamento da aporia filosófica, temos adiante o segundo aspecto: (ii) entra em cena um tipo de problemática que Agamben pontua ao denotar que o

cerne da aporia anterior tem o seu sentido garantido em outra problemática teológica que num primeiro momento não é tão fácil de ser identificada de imediato como a dificuldade anterior em seu todo. A questão propriamente dita encontra-se presente na questão da providência. A tensão paradoxal anterior se define na distinção existente entre o reino que reflete a teologia política e o governo que expressa bem à teologia econômica. Para Agamben, a gênese da fissura entre reino e governo encontra-se na noção acabada da *οικονομία* trinitária, pois esta introduziu na divindade um rompimento entre ser e práxis. Sendo que a máxima da ordem no modo de pensar dos medievais e, de modo especial em Tomás de Aquino, não dá conta de superar esta fratura até que se passe a reproduzi-la em seu meio como uma espécie de distensão rígida entre uma ordem transcendente e outra ordem imanente.

Ademais, o governo econômico leva em conta a doutrina da providência, pois este fomenta o surgimento da categoria de governo providencial que reconhece simultaneamente o governo através das causas segundas que evita o agir soberano de Deus sobre os acontecimentos cotidianos, algo que é próprio do decisionismo político soberano e do governo desde as suas causas segundas. Cabe o reforço de que é Deus quem governa o mundo como causa primeira, pois confere às coisas criadas a sua forma e conseqüentemente a sua natureza e as mantém existindo no ser. Porém, tal ação não implica que Deus intervenha nas ações das causas segundas. O governo do mundo tem como produto final a dinâmica de uma hierarquia de causas e ordens, ou seja, de reino e governo singulares. A governamentalidade providencial é de uma ordem transcendente, pois conforme ela vai buscando se fundamentar no princípio da soberania imanentista e também segundo tal dinâmica, esta relação acontece como desdobramento da ordem natural e econômica. Logo, se reino e governo encontram-se divorciados em Deus por uma distinção categórica, nenhum tipo de governo do mundo se tornará viável. Contudo, podemos observar que teremos de um lado uma espécie de soberania que será eivada de impotência e, por outro lado, a existência de uma série infinita e caótica de ações violentas referentes à providência particular entrará em ação (OSUNA, 2010). O governo só será possível se tanto o reino como o governo colocarem-se numa articulação de correlacionamento dentro da maquinaria bipolar, pois assim teremos

de uma forma rigorosa: o resultado tanto da coordenação como o da articulação entre a providência geral e a especial.

Esta noção de providência quer demonstrar uma espécie de ordem do mundo que é concebida como governo de si mesmo. A noção de providência será essencial para a economia política moderna. Os elementos conceituais amadurecidos nos debates da providência teológica foram integrados à nova problemática do governo econômico das sociedades por parte do Estado moderno. Porém, o que acontece é que tal perspectiva acaba fomentando a noção de governo estatal presente nitidamente na economia dos modernos. Agamben entende que o dispositivo da providência estatal é uma reformulação e desdobramento da noção de *οικονομία* teológica que está presente de uma forma paradigmática em termos de similaridade na prática governamental dos modernos. O exemplo que Agamben nos oferece é o fato de que no direito a doutrina do governo e da administração pública demorou a ser formulada. Somente com o direito moderno é que tais concepções são criadas de fato. Porém, é bom frisar que muito antes de os juristas pensarem em criar esta espécie de dispositivo governamental, tanto os filósofos como os teólogos já tinham formulado em seus códigos uma espécie de doutrina do governo providencial do mundo. Entretanto, a noção de governo gerada pelos modernos vem à tona com a noção de ordem natural que foi sustentada pelos fisiocratas e com a exposição da ideia de ser uma categoria governamental que opera por meio da condição de administração econômica (ARAYA, 2014a).

Nos desdobramentos desta argumentação temos ainda o momento: (iii) que demonstra como o teólogo católico conservador Peterson tenta dar conta desta problemática com as suas proposições que versam sobre a emblemática questão de que para se realizar o movimento hermenêutico da política não seria relevante utilizar a categoria da soberania. O que deveria servir de lente hermenêutica para que tal tarefa fosse realmente efetivada seria a categoria de liturgia. O desenvolvimento desta perspectiva comporta a noção de que a liturgia ao ser encarada como a reunião da assembleia terrenal e celestial, evidenciaria a significatividade dos anjos neste processo, pois estes comporiam a assembleia celeste que desempenha uma espécie de ofício ministerial de gestão e assim revelaria a real situação da governamentalidade. Em razão disto, o problema teológico central que está implícito na questão do governo não tem uma relação

direta com o próprio Deus, porém, com os seus anjos e levando em conta nesta mesma linha e de uma forma muito menos relevante com a figura do rei, porém, uma correlação mais importante com os seus ministros e funcionários. Na realidade é a partir das noções de liturgia e glória que se pode encontrar a distinta importância entre a soberania e o governo econômico. A tese de Agamben indica que as duas dimensões da maquinaria bipolar: soberania e governo se articulam em torno da referência do “trono vazio” do poder, que produz a origem anárquica da decisão soberana.

Nessas discussões, a categoria da glória se mostra por meio da liturgia em suas antífonas salmodicais, seus hinos e doxologias que entram em evidência na perspectiva de ser uma espécie de elemento fundamental para a operatividade política que deságua na aclamação. O mencionado ofício glorioso é de central importância quando pensamos nos regimes totalitários que se sucederam no século passado levando em conta o emblemático caso dos regimes ditatoriais na América Latina que atuaram no cenário político ocidental ceifando um número sem precedentes de vidas e ainda assim mantiveram a sua pompa até o final dos mesmos. Logo, com o advento das democracias vigentes atualmente podemos constatar que estão passíveis de uma interpretação do ponto de vista do ofício glorioso. Lembremos que Agamben indica que a função do espetáculo seria a maneira de sustentar a forma secularizada da própria liturgia religiosa. O nosso autor ao analisar a categoria da glória, nos mostra que a necessidade de realizar uma reavaliação da própria práxis é uma exigência, a tal ponto de que esta postura deveria ser empreendida devido à noção de que não é a máxima da operatividade de Deus que se torna o tema fundante ao falarmos de uma teologia da glória (ROGGERO, 2011). Porém, o que de fato tem a sua relevância garantida é a noção de “*inoperosidade*”⁸ que é exatamente a peculiaridade que tem uma isomorfia com a categoria teológica de vida eterna (ζωή αιώνιος). Este tipo de vida é que deve ser exaustivamente explorada em termos biopolíticos para que haja uma rearticulação do governo econômico referente ao devir temporal.

⁸ A inoperosidade não tem a meta de buscar, portanto, desativar por completo a potência, mas as suas finalidades pré-definidas, possibilitando à potência novos usos no devir. O projeto político-filosófico de Agamben, denota que a comunidade que vem só pode ser aquela que assume a forma de inoperosidade, de uma potência que se traduz como a noção de ócio, mas como uma festa sabática (ANTELO, 2007, p. 30).

A partir da argumentação exposta acima podemos encarar a questão no sentido de ser a síntese de uma série de problemas que tem determinado valor teológico e filosófico que emana desta leitura que estamos fazendo sobre a genealogia teológica do poder político no recorte epistêmico da soberania e o governo presente no pensamento de Agamben. Entretanto, dando continuidade ao tratamento de problemas presentes nesta genealogia, há que se realizar a opção de delimitar sempre mais a dimensão do tratamento de questões aporéticas presentes no tema estudado aqui. Logo, o interesse recai sobre dois problemas fundamentais para a tentativa de uma boa compreensão daquilo que Agamben propõe. O primeiro aspecto é o de que se faz necessário compreender de uma forma efetiva a temática que Agamben lança em termos de genealogia político-teológica propriamente dita. Isto quer dizer que a tarefa de saber como funciona a genealogia da governamentalidade biopolítica moderna e contemporânea é um pressuposto de trabalho que este autor empreende no rasgo de sua investida investigativa arqueogenealógica. O segundo ponto é forjado pela ideia de que a análise do poder é realizada por meio de uma reconstrução hermenêutica que se utiliza do cabedal teológico do poder político ocidental que se reverte na noção paradigmática tanto de uma teologia política como de uma teologia econômica com o pano de fundo marcado pela necessidade de o poder buscar a forma da glorificação.

Em seu texto *“O reino e a glória”* Agamben utiliza uma metodologia de trabalho que considera importante o processo de realizar o exame desta questão desde o ângulo lexical ao considerar minuciosamente as mais variadas implicações políticas presentes no universo dos conceitos teológicos. Agamben utiliza o expediente da correlação comparativa entre os fenômenos descritos entre o âmbito teológico e filosófico, algo que não é novo, pois para tanto é só pensarmos no método escolástico medieval de fazer filosofia e teologia. Por fim, o filósofo italiano surpreende homologar o sentido tais conceitos considerando-os em sua relevância contextual. A teologia para Agamben serve para problematizar o poder no território ocidental na construção de um diagnóstico ontológico do presente sem deixar de recorrer ao passado na busca de compreensão do cenário político-cultural contemporâneo, de modo que a questão da secularização é tratada levando em conta este prisma que convida para o debate uma série de teólogos, filósofos, sociólogos, historiadores e juristas. *“O reino e a glória”* é uma obra de fôlego e que de certa forma inaugura esta segunda fase de seu exame político-teológico do poder

na qual Agamben refina cada vez mais o seu vasto projeto *Homo Sacer*. Então, como bem indica Gagnebin (2008) entendo que a consideração e o estudo dos dois paradigmas centrais desta obra não podem ser negligenciados, sublinhamos que em vários de seus livros Agamben faz a ponte de ligação entre questões teológicas e filosóficas, algo que no pensamento brasileiro não tem uma vertente estabelecidamente alvissareira devido aos preconceitos históricos com a ciência divina. Passemos ao próximo tópico deste trabalho que versa sobre a teologia política e a teologia econômica.

2.2 Os paradigmas da teologia política e econômica

Conforme Agamben os dois paradigmas, a saber, o da teologia política e o da teologia econômica se constituem como peças muito importantes e servem como chaves de leitura para que se tenha uma boa compreensão da problemática ligada à genealogia teológica da soberania e do governo. Em relação ao paradigma da teologia política, temos o trabalho do jurista germânico Schmitt que em seus estudos desenvolveu de modo qualificado a conceituação da mesma, e acabou se tornando responsável pelo estabelecimento do sentido do sintagma teologia política. Na reflexão agambeniana, uma das teses que reluzirá em sua reconstrução arqueogenealógica é a de que a fonte teológica cristã produziu os paradigmas políticos num vasto sentido, e mesmo que estes contenham certas antinomias, os mesmos operam de uma forma funcional e com total conectividade. Nesta perspectiva, a teologia política se estriba na noção unívoca de Deus para sustentar e fundamentar a sua transcendência de poder soberano. O outro paradigma é o da teologia econômica que acaba suplantado o primeiro com a presença de uma *οικονομία*, forjada desde uma ordem imanente que se expressa na gestão das relações, seja na direção de uma vida divina ou da vida humana. Do paradigma da teologia política deriva, em grande parte, a teoria moderna da soberania de Estado. Do paradigma teológico-econômico emerge a biopolítica dos modernos que atinge contemporaneamente a hegemonia da economização dos múltiplos espaços da vida e do governo, suplantando assim, todos os demais aspectos da vida em sociedade.

Nesta dinâmica o jogo agambeniano nos mostra que existem identificações entre as categorias da teologia política e da soberania e de outro lado, entre a biopolítica e o governo com a teologia econômica. No pensamento de Agamben

encontramos a postulação de que exista um paradigma de ordem política e outro da ordem doméstica em termos de poder, de modo que os dois paradigmas já podem ser identificados no âmbito das disputas teológicas ligadas à questão trinitária. Destes dois paradigmas procedem as práticas teológicas monarquianistas no que se referem à soberania e o processo teológico burocrático que condiz ao paradigma econômico. Desta questão alguns desdobramentos surgem como implicações relevantes. Assim, a utilização da categoria de teologia política tem uma ligação exígua com a sua função operativa ao princípio da política da soberania que tem uma correlação direta com a noção schmittiana de teologia política (CORRÊA, 2010). No caso do paradigma da teologia econômica o princípio é outro e até mesmo anverso ao anterior que é o da categoria de governo.

Ao refletirmos sobre esta questão temos que levar em conta o pressuposto de que a teologia econômica tem uma conexão com a forma da teologia política. Isto acontece na medida em que a proposição agambeniana recorre à fundamentação teológica para dar conta da elucidação do problema em termos de tratamento da atividade política. Porém, para Agamben esta formulação ainda carrega consigo uma distinção refinada, pois a teologia política denota a legitimidade do poder político desde o fundamento arraigado na soberania peculiar ao monoteísmo. Para dar conta destes problemas Agamben empreende uma investigação lexical, de modo que utiliza o conceito de teologia econômica em contraposição ao conceito de teologia política. Nesta operação, Agamben faz a junção performática da teologia política ao conceito de soberania. Isto é demonstrado na questão da aprovação dos regimes monarquianistas como uma espécie de continuidade do próprio poder de Deus.

É importante frisar que Agamben se vale de várias categorias teológicas para elucidar uma gama de relações de poder que têm como base a noção de monoteísmo, trinitarismo e angelologia. O que marca este tipo de procedimento metodológico agambeniano é a sua perspicácia na correlação que há entre os desdobramentos genealógicos inerentes a teologia com as questões epistêmicas do universo do poder político. Nesta articulação hermenêutica que Agamben leva a cabo em sua pesquisa genealógica, a questão do poder político é tratada desde uma fonte que contribuiu para a construção da cultura do mundo ocidental, que neste viés é a teologia cristã desde a sua gênese e problemas constituintes aos seus posteriores desdobramentos (AGAMBEN, 2011). Com isto se justifica a formulação

da hipótese dos dois paradigmas, a saber, o da teologia política e o da teologia econômica como inspiradores da operatividade da máquina bipolar de poder no Ocidente.

Quando Agamben faz a diferenciação entre os paradigmas da teologia política e da teologia econômica, o filósofo italiano está trabalhando com aquilo que podemos chamar de hipótese paradigmática. Agamben não encerra as suas análises numa série de levantamentos puramente historiográficos. Logo, ao pensarmos na questão da teologia política e sua aplicação no princípio do poder soberano, o que fica demonstrado de uma forma nítida é que quando em sua genealogia teológica do poder, chama-se a atenção para o fato de que desde os tempos imperiais mais remotos acontece a chancela do poder imperial por uma gama dos teólogos primitivos, um dos mais importantes é Eusébio de Cesaréia. Aqui a identificação de aspectos teológicos econômicos no sentido administrativo é bastante evidente.

Eusébio sustenta a existência de uma ligação entre a epifania de Cristo no e para o mundo numa função soteriológica e, desta forma, contribui para a fundamentação da figura de Augusto César como um soberano do poder imperial que seria o senhor de todo o mundo. Como consequência disto, o pensamento de Eusébio infere que anteriormente a figura de Augusto; todos os viventes estavam numa situação de poliarquia, isto é, em uma multiplicidade de tiranos e nas mais diversas democracias. Contudo, ao surgir o senhor e salvador da humanidade na mesma temporalidade epocal de Augusto; tal situação acaba convergindo na noção de que o imperador seria o senhor e salvador de todas as nações, e como implicação disto surgiria todo o tipo de poliarquia, de pluralismo cultural que deveria dar lugar a paz soberana e universal.

O que podemos depreender disto e identificar neste procedimento é uma espécie de correlação paralelística entre o poder político e a sua respectiva hermenêutica teológica do poder político, de modo específico tem-se a noção de poder divino monoteístico, que neste exemplo é representado pelo paralelo entre a pessoa de Cristo e a pessoa de Augusto onde ambos exercem uma função soteriológica de unir soberanamente o mundo. Esta operação paralelística é apenas uma forma de legitimar a dominação e o poder político do imperador Augusto como soberano sobre tudo e todos, algo que segue adiante com os demais imperadores. Esta construção argumentativa monarquianista pode ser encontrada ao longo de

toda a história da teologia cristã no mundo ocidental. Este argumentado foi utilizado para assegurar a legitimidade do poder imperial, assim como para as monarquias européias. A teologia econômica não aparece com evidência na história política do Ocidente devido a sua sutileza, mesmo que Agamben não apresente provas cabais de tal questão ele indica que a sua função foi crucial na mesma (AGAMBEN, 2011). Para justificar esta posição Agamben se vale da argumentação de Gregório Nazianzeno para demonstrar que esta posição de legitimação do poder imperial com argumentos teológicos não era tão pacífica assim nos debates teológicos antigos.

Para Gregório a questão é encarada de uma forma oposta a de Eusébio, enquanto o último afirma a univocidade do poder da divindade de uma forma estrita, para o primeiro este poder também tem a sua dimensão ligada à condição da divindade ser num estado de trindade. Sendo assim, Gregório age de uma forma que demonstra ter um tipo cauteloso de preocupação no modo de encarar o poder de Deus não apenas como unívoco, porém, faz-se necessário perceber que o poder político está fissurado em três. Isto significa que o poder governamental seria entendido nos moldes do dogma trinitário, pois este legitimaria diretamente um modelo de gestão do poder político num formato tripartite e de poliarquia. Quando Agamben levanta estas questões não são os artefatos históricos que ele utiliza e valoriza, o filósofo italiano busca examinar a questão de uma maneira complexa e detalhista. Agamben considera os debates teológicos a respeito da trindade que estão envoltos com o termo *οικονομία* fundamentais para se ter a compreensão necessária do poder no mundo contemporâneo. Em suas análises Agamben assevera que o sentido genético das discussões sobre a questão trinitária ostenta a distinção conceitual sobre a noção de *οικονομία*, conforme esta é utilizada atualmente no campo da própria teologia, entretanto, de uma forma que não foi devidamente considerada desde o ponto de vista político-filosófico.

Nesta perspectiva, a ação de Deus e o seu plano salvífico, teriam um sentido originário que estaria presente na sua ordem interna ou imanente, um tipo de sentido que refletiria um teor administrativo e governamental que espelha a ideia grega mais clássica sobre esta problemática. Um dos exemplos que podemos conferir é o do pensamento presente no pseudoaristotélico que sustenta a tese de que deve existir um único governante em meio a uma poliarquia. Esta espécie de linguagem foi sendo adotada pela igreja cristã então nascente e os seus desdobramentos foram

atrelados tacitamente às questões trinitárias (AGAMBEN, 2011). Na genealogia de Agamben podemos notar o formato que identifica no Deus uno a fundamentação transcendente do poder político que gera a forma absolutista e monarquianista de poder. Simultaneamente, é possível reconhecer outro modelo que tem reflexo para dentro das relações imanentes nas pessoas trinitárias e sua ação. Este modelo é denominado de econômico conforme os teólogos tentaram demonstrar na concepção trinitária tendo como base as relações familiares.

O esforço de Agamben é o de trabalhar com a hipótese de que o princípio teológico e econômico tem a sua construção teórica presente na doutrina da trindade e que esta se deslocou de uma forma praticamente sutil para dentro dos discursos da providência e, por meio desta, para o discurso e prática da economia moderna. Esta proposição hipotética de Agamben não é absolutamente histórica, mas tem uma relação paradigmática que sinaliza um dos seus conceitos denominados de assinatura. Esta assinatura trinitária e patrística comporta o paradigma do governo que foi ganhando vulto na formação da política e economia dos modernos. É importante entendermos que, no pensamento de Agamben, a questão que envolve a trindade encaixa-se numa ordem governamental e acaba sendo uma espécie de arcano de poder. Agamben é preciso em sua genealogia teológica ao fazer a distinção entre os paradigmas político e econômico. Para Agamben, a distinção entre aquilo que estava ligado as práticas em termos domésticos e políticos foi sendo transformado ao longo dos tempos com o processo de secularização.

Entretanto, apesar deste arrefecimento distintivo entre o doméstico e o político, esta matriz hermenêutica bipolar forjou os dois paradigmas, isto é, o teológico-político e o teológico-econômico. Estes geraram uma série de implicações e problemas de ordem estritamente política. Agamben em seu projeto *Homo Sacer*, nos mostra que as relações no interior da casa grega antiga sustentam uma distinção entre aquilo que seria do âmbito doméstico e as coisas do âmbito público, pois este modelo bipolarizado de organização se constituiu como tradicional consagrado. É fato que a noção de economia perdeu a sua característica de ser a administração estrita da casa, algo que para Agamben é evidentemente plausível. Entrementes, na genealogia do filósofo italiano a distinção entre a política e o governo é afirmada como tese fundamental. Esta reflexão agambeniana nos leva a pensarmos que a economia tal como a conhecemos atualmente, não tinha este

caráter de administração exclusivamente financeira da vida familiar, pois na Grécia antiga as relações se davam de modo diferente. O que aconteceu é que este paradigma formado na modernidade foi se configurando a partir de uma dimensão de poder governamental biopolítico de cuidado administrativo da vida. Isto pode ser considerado como uma assinatura no âmbito da *οικονομία* trinitária, algo que serviu de problema político para os padres apostólicos desde os primórdios da história da igreja cristã primitiva (ARAYA, 2014b).

Ao considerar a teologia como um laboratório para o tratamento de problemas políticos, Agamben traz à baila estes dois paradigmas para mostrar a sua relevância como elemento teológico que pode contribuir como um tipo de saber importante para o exame de como se deu a constituição das condutas dos sujeitos e poder no Ocidente. Neste contexto, a economia trinitária é tomada como signo que pode contribuir com a análise da biopolítica e da economia no cenário contemporâneo. Na história e teologia da igreja primitiva, observamos que estas questões fazem parte necessariamente das condições necessárias para a realização do exame de uma série de situações imbricadas entre o que tange à formação das relações de poder que foi forjada entre tudo aquilo que foi sendo considerado de cunho espiritual e temporal, porém, não se pode negar a zona de indiscernibilidade presente nesta dinâmica que engloba o fator político. Por meio desta via percebemos que as categorias teológicas ganham força na empreitada genealógica de Agamben. Logo, é importante reconhecermos que as posições da teologia cristã são significativas para dar conta de uma série de debates atuais, como é o caso de questões como a secularização, a soberania e, evidentemente, a própria economia. Então, para Agamben estes paradigmas coexistem e se relacionam de modo que isto gera um sistema bipolar, esta condição seria um pressuposto fundante para as interpretações do cenário político ocidental. A discursividade política nesta linha de investigação pode ser percebida nos elementos internos que perpassam a teologia cristã, isto fica evidenciado na argumentação que Agamben faz a respeito da categoria de providência que ganha voluminosidade na idade moderna. Veja como Agamben trata disto (2011, p. 310),

Nessa imagem grandiosa, em que o mundo criado por Deus se identifica com o mundo sem Deus, e contingência e necessidade, liberdade e servidão se esfumam uma na outra, o centro glorioso da máquina governamental aparece em plena luz. A modernidade, eliminando Deus do

mundo, não só não saiu da teologia, mas, em certo sentido, nada mais fez que levar a cabo o projeto da *oikonomia* providencial.

Destarte, podemos notar que na leitura arqueogenealógica que Agamben faz levando em conta às contribuições teológicas por meio dos paradigmas da teologia política e da teologia econômica, produz-se um movimento no qual se estimula o diálogo fértil entre questões de ordem metafísica e política, porém, reconhecemos que isto é algo inovador e simultaneamente polêmico. Agamben propõe que no mundo ocidental a *οικονομία* foi ganhando espaço em termos governamentais de modo que a política foi sendo deixada de lado no sentido de ser o fundamento genético da vida humana qualificada. Com isto, a teologia econômica foi sendo entificada e sublevoou a teologia política. Isto porque na modernidade as tecnologias de gestão da vida foram tomando contornos e ares puramente economicistas nas ações dos Estados-nação então nascentes. O próprio conceito teológico de providência é um exemplo claro de como esta categoria genuinamente teológica foi sendo transladada para a gestão econômica nascente nos Estados-nação na sua função de administração e cálculo biopolítico da vida e das coisas.

Agamben em sua genealogia político-teológica do poder argumenta que a modernidade privilegiou o paradigma da economia sendo este um dos elementos que dominou de uma forma transcendente as condutas dos modernos e que se estabeleceu como a sedimentação ontológica da existência humana economizada. Com isto, tornou-se consenso a máxima de que é por meio de uma *οικονομία* que se conseguiria fazer viver e deixa morrer. A valorização da racionalidade administrativa da *οικονομία* é a condição fundamental da existência humana para a biopolítica moderna, foi na fase da modernidade que aconteceu a operatividade que fomentou uma fratura com a concepção de *οικονομία* presente nos primórdios da Grécia Antiga. Pois, na idade moderna é que se mudam as relações entre política e *οικονομία*, de fato ocorre uma sujeição do âmbito da política ao âmbito de gestão da *οικονομία* no mundo no ato de governo da vida. Da mesma forma acontece à subordinação da vida pública à vida privada (CAVALLETTI, 2013). Tudo isto se dá em razão da contribuição e do traslado das categorias teológicas gestadas no cristianismo primitivo e sedimentadas pela cristandade medieval e secularizadas na idade moderna. Isto foi algo que favoreceu a operatividade dos Estados-nação em sua gestão biopolítica das vidas de seus cidadãos. Então, o pensamento filosófico

de Agamben que a primeira vista poderia parecer para um leitor desavisado confuso e não sistemático, nos apresenta uma sistematicidade copulada com a problemática arqueogenealógica que comporta o tratamento da questão da glória e da glorificação, como sendo algo que desemboca na bipolaridade existente entre reino e governo, na tensão entre a teologia econômica e a teologia política. Então, a teologia econômica acaba sendo espalhada para dentro do campo do direito estatal e dos dispositivos securitários. Estes fatores se desvelam como vetores interconexos que são as faces de uma e mesma máquina antropológica do poder.

2.3 O estatuto teológico da economia no Estado moderno

Os debates referentes à questão da secularização fazem parte da constituição histórica do mundo Ocidental. O que se tornou fato ao longo do tempo foi à separação entre as esferas do exercício do poder político em sua manifestação governamental efetiva e a esfera da religião em suas práticas rituais. Esta questão nos remete à compreensão de que num determinado momento da história, as esferas da política e da religião chegavam até mesmo a se confundir por causa de sua unidade. Com o processo de secularização fomentou-se um afastamento destes espaços. Isto imprimiu no exercício do poder uma prática governamental de ordem estritamente secular, mundana e que não tinha a menor preocupação com qualquer tipo de teor religioso por parte dos nascentes Estados-nação. A esfera da religião e, falamos fundamentalmente da igreja cristã, não teve mais as prerrogativas que até tinha no que tange ao ato de decidir aquelas coisas referentes ao exercício do poder político. De modo que a igreja de certa forma deixa de influenciar diretamente nas tomadas de decisões econômicas e governamentais da vida política na sociedade moderna em geral. Nesta direção Helfer (2013) salienta que o que a religião fez foi se concentrar nas dimensões e vivências das práticas religiosas propriamente ditas. Agamben enfrenta este debate tomando como paradigma as diferenças teóricas entre a posição de Schmitt que entende que os conceitos teológicos continuam presentes e operantes de uma maneira evidente na modernidade. E, outra posição que destoa da anterior, que neste caso é a de Max Weber, que entendia que a secularização se constituía como um processo paulatinamente operante de desencantamento e desteologização do mundo moderno. Agamben faz uma pertinente distinção entre as práticas teológicas e políticas no que tange a uma não

isomorfia entre os conceitos teológicos e políticos propriamente ditos. Para Agamben, isto se trata de uma relação estratégica particular que imprime uma marca nos conceitos políticos ao ponto de levar a necessidade da realização de um levantamento arqueogenealógico de sua gênese teológica. Nesta perspectiva, a questão da secularização para Agamben desemboca numa atuação sistemática e conceitual presente entre os modernos naquilo que tange a questão metodológica da assinatura que se refere ao campo da teologia.

Em razão disto, o que Agamben denota é que a assinatura teológica opera como uma espécie de via por onde podemos ver como a assinatura teológica da secularização do mundo se ergue como uma chave de leitura que pertence propriamente ao campo da *οικονομία* divina. Sendo assim, para ponderarmos sobre o estatuto teológico da economia no Estado moderno temos que continuar realizando a análise de mais aspectos presentes em sua genealogia teológica (AGAMBEN, 2011). No final do livro *“O reino e a glória”*, podemos encontrar o acabamento daquilo que Agamben vem tratando ao longo de sua genealogia teológica da economia e do governo e que demonstra muito bem qual é a problemática que o filósofo levanta, a saber, a tarefa de reconstrução arqueogenealógica da governamentalidade moderna levando em conta os contributos da teologia cristã ocidental. Este é um dos elementos que desponta com rigor e faz a vez de ser como que uma espécie de liame existente entre os primitivos e medievos argumentos teológicos e a situação econômica e política dos modernos. Este é o ponto nuclear da pesquisa que Agamben empreende nesta genealogia teológica, dado que esta digressão também se estende para o anexo do livro onde o problema da economia e da soberania estão presentes. A tese de que muitos dos problemas políticos têm a sua antecedência demarcada pela condição teológica dos fatos, demonstra que esta assertiva postulação agambeniana tem como centro e critério de demarcação a questão da *οικονομία* (BOROVINSK, 2012). Agamben insiste que a economia moderna foi atravessada por uma herança teológica sem precedentes.

Agamben insiste que a noção de vontade geral em Rousseau é um dado importante que existe em razão de certa dependência entre este tipo de uso da categoria filosófica de vontade que se encontra presente de igual modo no pensamento de Malebranche nos termos de um uso prolépticamente teológico de tal

categoria. Esta hipótese só tem valor de verdade se aceitarmos como certa a influência do pensamento de Malebranche na construção filosófica de Rousseau. Esta noção de vontade geral apesar de sua laicidade na obra filosófica de Rousseau tem ares teológicos e cabe lembrar a perspectiva da filosofia deste pensador que refletia sobre a possibilidade da existência de uma religião civil. Entretanto, no pensamento de Malebranche, segundo Agamben, existe um uso teológico da noção de vontade geral. Levando em conta a possibilidade de influência até mesmo cronológica de Malebranche sobre o Rousseau, torna-se totalmente válida a possibilidade de que esta carga de influência tenha sido fortemente pautada por categorias teológicas em sua formulação da famigerada teoria da vontade geral e conseqüentemente isto tenha atravessado as democracias modernas que tanta inspiração buscou no pensamento filosófico de Rousseau.

Ademais, Agamben postula a tese de que na idade moderna a noção de vontade geral carrega consigo um teor teológico significativo que foi transmitido adiante por Rousseau de uma forma discreta e sutil para dentro das democracias então nascentes. Esta operação de transmissão de conceitos teológicos para dentro do universo político moderno é uma das asserções agambenianas que aparecem com força ao longo de sua argumentação em *“O reino e glória”*. Agamben explora exaustivamente uma série de debates teológicos para mostrar como tais debates exerceram influência relativamente segura na conjuntura política dos modernos. Um dos fatores que pode servir de ponto de contato com esta hipótese é a de que nas democracias modernas a atividade de execução administrativa suplantou sempre a força do poder legislativo. O ponto que devemos realmente destacar é a observação de Agamben que nos mostra que a noção de vontade geral em Rousseau conservou um cerne de conteúdo com o corte teológico que acabou legando uma herança um tanto quanto obnubilada com a imagem de ser geneticamente política desde os primórdios das democracias modernas.

Outra filosofia que carregara um grau de conteúdo teológico significativo é o pensamento de Quesnay, que de igual forma também foi influenciado por Malebranche. Nesta perspectiva Quesnay busca de uma forma imediata a noção de ordem natural instaurada pelo próprio Deus. No pensamento de Agamben temos estas duas posições, a saber, a de Rousseau com a sua noção de vontade geral e a afirmação de um pensamento laico; e a de Quesnay que assume a forma de uma fisiocracia, ou pensamento que centra o seu valor na economia em sua ordem

natural. Porém, ambos são influenciados pelo pensamento de Malebranche e são estas ideias que ganham tamanha importância na cultura moderna de um modo geral. Com este pano de fundo podemos pensar na ideia de ordem providencial que tem a sua gênese propriamente dita no campo teológico. Nesta categoria entra em jogo a ideia de que existe um Deus que age teleologicamente em todo o âmbito universal, isto é algo que fortalece o caráter fortemente teísta da visão de mundo que foi dando forma aos arranjos sociais do Ocidente. Porém, no pensamento de Quesnay encontramos um teor de racionalidade teológica que pode ser abrandada e desviada dos debates trinitários e medievais sobre a questão do governo soberano da vida e das coisas. Quesnay defende uma posição teísta minimalista que beira a ingenuidade, pois na ordem natural e divina acontece a ação de múltiplos processos econômicos de modo que não haja o impedimento da atuação que a divindade pode exercer no âmbito de uma série variável de regulações governamentais (AGAMBEN, 2011).

Desta forma, não é exagero fazer o cotejo de um paralelo entre a sua clara familiaridade e vizinhança com a identidade da economia de Aristóteles, assim como a sua ligação com a economia animal e ainda com a economia política presente no século dezoito, algo que permanece ileso a qualquer tipo de questionamento. Por esta razão, Agamben considera tarefa relevantíssima o empreendimento de pesquisas arqueogeneológicas que levem em consideração os motivos que geraram este tipo de lapso, e que busque atingir a gênese dos fatos que resultaram de tal situação. Agamben entende que mesmo que tenha sido empregada uma série de esforços em tratar o assunto da economia, se tornou necessário dar um tratamento linguístico e filológico à questão econômica de uma forma mais detalhada. Para Agamben este não tratamento do tema da *οικονομία*, pelo menos da parte dos teólogos, isto teria sido produzido pelo fato de que a gênese do dogma trinitário tenha sido forjado sob uma base que envolve questões vergonhosas, pois a sua primeira construção nos múltiplos sentidos da fé cristã, ou seja, do dogma trinitário, se mostra inicialmente como uma espécie de dispositivo econômico, isto seria algo impressionante conforme o pensador (2011, p. 14),

É provável que, ao menos no que diz respeito aos teólogos, esse singular silêncio se deva ao embaraço diante do que não pode deixar de aparecer como uma espécie de *pudenda origo* [origem vergonhosa] do dogma trinitário (que a primeira formulação do *theologumenon*, fundamental em

todos os sentidos, da fé cristã – a trindade – apresente-se de início como um dispositivo “econômico” é, de fato, no mínimo surpreendente).

O ofuscamento deste conceito de *οικονομία*, que inoculou os vários âmbitos com a sua presença, não recebeu a devida atenção da parte dos conciliares romanos de Trento. Do lado do protestantismo moderno, este problema da economia foi até trabalhado, porém, serviu apenas como um tipo de motivo esparso para o tratamento da história da salvação. Agamben argumenta que a questão se dá de forma invertida, pois a teologia da história da salvação se constitui como uma retomada apenas em parte do problema, sendo que no término da questão o que acontece é que se estabelece a redução de um paradigma que é amplo. Schmitt no ano de 1922 com a sua emblemática reflexão sobre a secularização dos conceitos teológicos, presentes na moderna doutrina do Estado foi o pensador que reafirmou o tema do paradigma teológico-político.

Para Agamben, se a tese de que existe um duplo paradigma é plausível o que se deve fazer é considerar a validade desta hipótese e, tal proposição deveria ser acolhida para além das fronteiras do direito público por ter uma ampla veracidade. Isto significa que tal perspectiva pode trabalhar com a noção de que os conceitos centrais da economia e da noção de vida reprodutiva das sociedades humanas entram neste jogo. Entretanto, a hipótese conforme a qual a *οικονομία* tem condições de ser um tipo de paradigma teológico secularizado recua até o campo da própria teologia. Pois aqui temos o envolvimento da vida divina com a história da humanidade num sentido de serem geradas desde as suas origens como um tipo de *οικονομία*, que reflete a representação da própria teologia ganhar um caráter econômico, mas não se transforma em tal aspecto num momento posterior por causa da secularização. Para Agamben a política moderna oferece uma base de explicação a partir de uma série de recepções de conceitos teológicos, como explica Sordi (2013a, p. 249),

Desta maneira, o fenômeno da secularização não reluz para Agamben no sentido lato de um desaparecimento ou enfraquecimento da dimensão religiosa no mundo moderno. Ao contrário, na esteira de Carl Schmitt, o que propõe Agamben é menos uma aceção da secularização calcada nos indícios da desteologização do mundo na modernidade, e mais uma teoria que pretende investigar como a própria teologia, ao longo da modernidade, fez-se “secular” no sentido original da palavra, isto é, abandonou o campo meramente religioso para imiscuir-se no mundo, e notadamente no mundo político.

Contudo, a criatura que foi forjada à imagem e semelhança de Deus não pode se mostrar apenas em condições de realizar a política, mas somente de realizar a *οικονομία*. Isto quer dizer que num momento último, a história da vida humana venha a ser uma questão não apenas de política, porém, muito mais do que isso, isto é, uma questão centrada no ato gerencial e governamental no que tange a vida, pois nesta linha teríamos apenas os resultados necessários advindos de uma teologia econômica. Agamben chama a atenção de que isto esteja no cerne da proclamação evangélica, imprimindo assim uma reviravolta na ordem desde sempre consagrada, da presença da vida eterna e não apenas da vida, pois isto ultrapassa a mera troca de termos lexicais. A reivindicação cristã da vida eterna está presente, em última instância, debaixo do paradigma da casa grega e não debaixo do paradigma da cidade helênica já romanizada. O nosso filósofo usa um exemplo irônico que diz que a teologia da vida sempre se encontra diante do risco tênue de se transformar em uma teozoologia.

Relevante análise na perspectiva da teologia econômica na modernidade é a que Agamben realiza sobre a possibilidade do cumprimento de tarefas históricas da parte do ser humano e também da parte dos Estados-nação que desde a primeira Guerra Mundial colocou em grande ameaça a evolução e o avanço da espécie humana dentro de nossa esfera planetária. Com isto, temos as condições necessárias para compreendermos as experiências dos regimes totalitários no bojo do século XX. Pois neste caso, conforme Agamben este seria o derradeiro ocaso de perseguição das últimas metas estabelecidas pelos Estados-nação do século XVIII na perspectiva da implantação do nacionalismo e imperialismo. Entretanto, segundo o filósofo italiano, o que estaria de verdade em disputa é algo completamente mais amplo e distinto. O que se trata de fato é da postura de assumir como tarefa a existência de um modo factualmente preciso e que não nega a realidade dos diversos povos. Isto significa que o que está em jogo na modernidade é a vida nua de milhões de pessoas. Nesta senda é que se constituíram os totalitarismos do século XX apregoando o fim da história, de modo que a postura, mentalidade e conduta era a de que o ser humano teria atingido uma espécie de meta-história terminal sem a possibilidade da existência de outra. Logo, Agamben enceta a crítica de que nestas condições a raça humana estaria atingindo novamente a sua condição geneticamente animalesca. Este fenômeno estaria se dando desta forma,

em razão do alargamento sem precedentes da *οικονομία* ou ainda por meio da categorização da vida biológica como puro elemento de objetivação e captura da parte da biopolítica. De modo que esta forma que o poder ganhou tem de ser encarado como a biopolítica da soberania e do governo vigente que elegeu a vida como sua vítima suprema e objeto de controle estatístico nas políticas estatais da modernidade (AGAMBEN, 2013c).

2.4 A secularização na tensão entre o messianismo e a soberania

Na argumentação realizada acima o destaque de nossa análise se concentrou em termos gerais nos dois paradigmas e mais especificamente na questão da genealogia da teologia econômica. A partir disso, nos deteremos num exame que toma como foco a questão da genealogia da teologia política. A teologia política é a outra faceta da máquina bipolar de poder governamental moderno para Agamben. O discernimento objetivado a respeito deste outro elemento da máquina bipolar de poder governamental se justifica pelo fato de que tal bipolaridade de poder se traduz nas categorias de reino e governo no pensamento arqueogenealógico de Agamben. O que se vislumbra é o fato de que a herança teológica da política ocidental se tornou o motivo para os debates tensos que se deram entre Peterson e Schmitt. Agamben identifica na marca da máquina antropológica de poder na sua condição de bipolaridade, o dispositivo em sua capacidade de captura das práticas e condutas dos discursos dos viventes. Nesta perspectiva, uma questão de método nos conduz a empreendermos esta análise da teologia política, pois deste paradigma surgem os conceitos decisivos da doutrina do poder político e econômico entre os modernos no que diz respeito à teoria dos Estados-nação que são como temos visto conceitos teológicos secularizados. Agamben encontra os antecedentes desta problemática no pensamento cristão, algo que desembocará na concepção moderna da soberania e do governo (CASTRO, 2012).

Certamente Agamben se vale em sua genealogia teológica de argumentos teológicos patrísticos e escolásticos que são profundamente áridos pensando na contribuição que este oferece para o delineamento dos rudimentos da cultura ocidental. Uma questão inerente a este debate é a problemática a respeito do discurso teológico que está ligado à ordem natural. Entrementes, esta noção de ordem natural é bem anterior ao cristianismo, tal ideia aparece na história da filosofia

desde os seus primórdios. Entretanto, Agamben problematiza esta ideia com a concepção de *οικονομία* teológica. Em sua genealogia político-teológica do poder na tensão entre soberania e governo, Agamben desenvolve a sua investigação levando em consideração a ambígua categoria de secularização que ficou bem conhecida desde o pensamento de Schmitt. O jurista alemão opera a sua análise com a leitura secularizada dos conceitos modernos de teoria do Estado que perderam a sua faceta explicitamente teológica. Neste debate, outro pensador que questiona a tese do jurista é Blumenberg que se opõe a esta concepção. A posição de Blumenberg se situava na perspectiva de que o diagnóstico da secularização não faria justiça à forte descontinuidade que ocorreu no período da modernidade. Então, para este autor a proposição secularista de Schmitt não é passível de legitimidade devido a um notável hiato entre as idades antiga, média e moderna (BLUMENBERG, 2008).

Para Blumenberg a modernidade está marcada pelo fato de ser uma época que conseguiu suplantear aquela visão de mundo que desvalorizava de uma forma gnosticista as coisas mundanas. Mesmo que neste tempo existisse um forte movimento teológico denominado de nominalismo, a modernidade foi uma espécie de resposta que colocou a sua ênfase numa antropologia cerrada que tomou como crença fundamental o progresso otimista da ciência e da política. Devido esta afirmação positiva, o pressuposto não seria em hipótese alguma o de secularização, porém, o de emancipação dos fundamentos teológicos e conseqüentemente a afirmação da autonomia da razão iluminada e o fomento da noção de progresso científico em termos de ordem natural e temporal (PASSOS, 2010, p. 132-136). A posição de Agamben é a de que o formato de governo gerido entre os modernos é uma espécie de versão secularizada da doutrina cristã da providência. O filósofo italiano questiona aqueles que sustentam a existência de uma contraposição da imagem de mundo que a ciência moderna sustentava e a concepção teológica de um governo providencial do universo, pois ambos intencionam realizar a gestão biopolítica da vida.

Agamben defende a noção de que ocorreu a influência claríssima entre o paradigma do governo providencial do mundo e o paradigma da ciência moderna com a sua lógica de potencialização do prolongamento produtivo da vida. Sendo assim, ambos estariam estribados sobre as leis gerais, perenes e universais que

assumiram uma concepção de ordem fundamentada em uma dinâmica de puras contingências dos efeitos imanentes referentes aos cálculos estatais da vida de seus cidadãos. Com esta hipótese, Agamben pode afirmar que o estatuto fundante da economia possa ser oriundo, assim, como as demais questões institucionais de ordem política de um canteiro de problemas e, esta é uma das teses fortes de Agamben, ou seja, que tem a sua gênese no campo laboratorial da teologia. Para Agamben a secularização não se dá apenas no âmbito daquilo que é jurídico ou político, mas também na filosofia da história como é o caso da filosofia da história do idealismo alemão, que para efeito de uma concepção teológica da questão, o que se tem é um nexos econômico entre a revelação e a história. Pode-se inferir então que tal afirmação agambeniana seria uma assinatura que marca uma série de conceitos políticos e que indica que houve anteriormente aos acabamentos modernos um trabalho teológico intenso, algo que marca esta movimentação investigativa na linha de uma genealógica teológica que apesar de tecer críticas a biopolítica moderna nos indica que esta questão já se encontra em relevo desde os primórdios genéticos de organização social do mundo ocidental.

Este conceito de assinatura não trabalha apenas com puros conceitos, as assinaturas possibilitam Agamben colocar em contato questões filosóficas de temporalidade e contextos diferentes em confronto, pois assim estes podem agir como elementos históricos em estado puro. Na visão de Agamben não basta ter em mãos a simples historicidade dos fatos, o que tem valor de verdade é o trabalho com as assinaturas. Mesmo que esta noção de assinatura tenha certa hermeticidade e por isso seja de difícil compreensão (AGAMBEN, 2010b), entendemos que esta noção sirva como um elemento fundamental para a construção desta genealogia teológica política e econômica do poder no pensamento agambeniano. Seja na consideração de um modo mais amplo ou de um modo mais particular, pois para o desenvolvimento desta leitura que privilegia a questão referente à soberania e o governo o que emerge como elemento importante é a hipótese da secularização em plena modernidade de categorias teológicas. Por isso, temos como categoria central nesta fase de seu trabalho genealógico a noção de uma operatividade gerencial da *οικονομία* teológica.

A partir do paradigma da teologia política temos na perspectiva agambeniana a fundamentação da teoria moderna da soberania estatal. No caso do paradigma da

economia, o que percebemos é a existência da emergência da práxis da biopolítica moderna e o atual triunfo da economia e sua gestão sobre a vida humana em sua condição holística em que as democracias contemporâneas que são a representação certa das sociedades do espetáculo reduzem à vida as condições puramente utilitárias. Isto seria uma espécie de efeito colateral que emerge desta espécie de sociedade do espetáculo, na qual a teologia política corroboraria para tal força da soberania que governa com uma cortina de fumaça às vidas nas democracias contemporâneas. O que salta aos olhos é que este modelo de sociedade em que o poder assume um aspecto glorioso e, uma zona de indiscernibilidade, tem a sua fundamentação no estabelecimento de uma relação com a οικονομία em sua gestão de governo (AGAMBEN, 2011). A providência teológica que advém da econômica trinitária seculariza-se nos desdobramentos da praxeologia da governamentalidade moderna. As consequências reais na concepção de Sordi (2012b) desta secularização surgiram fazendo parecer com que as distinções entre poder legislativo e executivo, legitimidade e legalidade viessem a operar na política estatal. Entretanto, o que Agamben coloca como fundamento aporético da pesquisa é o fato de que estas questões já tinham os seus antecedentes no mundo antigo dos gregos e dos cristãos em sua construção filosófica e teológica antiga e medieval. Uma das teses da genealogia agambeniana no que concerne à noção de secularização é o fato de que a própria noção de administração e governo moderno pode ser considerada uma versão secularizada do ministério administrativo dos anjos.

Inerente a este campo de problemas que envolve a noção de secularização, messianismo e soberania, vale sempre que recordar o debate que Agamben acompanha entre o filósofo frankfurtiano W. Benjamin e o jurista nazista C. Schmitt que está presente desde a obra fundante do projeto, ou seja, o *Homo Sacer I* e adiante emerge novamente no texto *“Estado de Exceção”* (ARANTES, 2007). Alguns problemas entram em jogo nesta disputa tais como o messianismo, a violência divina e a soberania. Entretanto, o problema que ganha destaque é o da soberania, pois a articulação foi realizada no sentido de tornar o debate entre a categoria de messianismo e soberania em uma discussão a respeito do paradigma da exceção. O debate sobre estas categorias são sintetizados fundamentalmente na noção de estado de exceção. Neste aspecto sublinhamos que a soberania tem o seu

fundamento calcado na teologia política que tem a proposta de um poder absolutista nos moldes do poder soberano de Deus. Este modelo serviu de base para a constituição e legalidade da forma de poder político que entendia que o imperador era um fiel representante de Deus na terra. Na sequência, este legado se manifesta no formato do poder político presente nas monarquias nas quais o rei era empossado pelo poder eclesiástico sendo também um representante legítimo de Deus no governo terreno.

Uma das consequências nefastas deste princípio foi a sua utilização para legitimar o governo absolutista de Adolf Hitler na Alemanha nazista da época de Schmitt. Em oposição a esta perspectiva, ergue-se a ideia de messianismo na linha da teologia política que garante a legitimidade da violência revolucionária que tem a função de suplantar a ordem política estabelecida, de uma forma extraordinária e que pretende instaurar uma nova ordem que desconstrua o modelo anterior. O modelo da soberania que se arroga estar em uma condição natural é desinstalado de seu estado pela força do fundamento messiânico. Agamben toma para si estas categorias benjaminianas para dentro de seu trabalho genealógico e se concentra em tratar do problema da exceção no contexto interno da soberania, da lei e da ordem. Desta forma, se o problema é posto pelo jurista Schmitt em termos de ser uma violência fundacional desde o interior da lei e que se expressa por meio da decisão, no caso do pensamento de Benjamin, a questão se dá desde o ponto de vista exterior a lei, isto é, o filósofo frankfurtiano coloca a violência revolucionária em choque com a violência contrarrevolucionária (OLIVERIA; RIZEK, 2007). Para Agamben esta questão é encarada a partir de um ângulo de pura paradoxalidade presente entre a interioridade e a exterioridade e que se expressa por excelência justamente no caso da exceção.

Entrementes, Agamben enfatiza em determinado momento mais a questão da soberania em detrimento da categoria de messianismo. Logo, a figura de Schmitt surge de uma forma paradoxal como amigo-inimigo que ganha vulto em sua pesquisa. Contudo, Agamben faz uma leitura crítica do pensamento do jurista alemão e aí que reside a forte influência da noção benjaminiana de messianismo. Esta tensão existente entre o pensamento de Agamben e Schmitt pode ser identificada via uma entrevista que o filósofo concedeu à Flavia Costa, na qual o autor de “Estado de Exceção” problematiza a influência de Schmitt em seu pensamento como podemos notar (2006, p.132),

O encontro com Carl Schmitt se deu, por outro lado, relativamente tarde, e teve um caráter totalmente distinto. Era evidente (creio que é evidente para qualquer um que não seja estúpido nem tenha má-fé, ou, como acontece freqüentemente, as duas coisas juntas) que, se queria trabalhar com o direito e sobre a política, era com ele que eu deveria medir-me. Como com um inimigo, antes de tudo – mas a antinomia amigo-inimigo era precisamente uma das teses schmittianas que eu queria pôr em questão.

Ao lermos o texto *“Estado de exceção”*, esta tensão aparece e fica bastante evidente que Agamben ao cotejar o paradigma do campo de concentração, faz uma crítica em termos de denúncia das barbáries ocorridas neste sistema totalitário. Entrementes, Agamben rascunha precisamente a base teórica da perspectiva da teoria da soberania que Schmitt elaborou e que permitiu a ocorrência e justificação jurídica deste modelo de totalitarismo malévolo. Em razão disto, Agamben em *Homo Sacer I* sublinha que a forma schmittiana da soberania que afirma a preeminência da decisão pautada na figura do soberano que tem a prerrogativa de declarar o estado de exceção tem de ser analisada. Este modelo de soberania servirá para Agamben em termos de estabelecimento do critério de demarcação daquilo que caracterizaria a imagem do campo, ou seja, a situação de indiscernibilidade e a condição paradoxal da inclusão exclusiva que possibilitará a compreensão do que seja o paradigma do estado de exceção, da figura da vida nua e até mesmo a sua compreensão pessoal do que seja a categoria de paradigma (BAZZANELLA; ASSMANN, 2012).

A influência teórica de Benjamin sobre o pensamento de Agamben é central de modo que o filósofo italiano tem como horizonte vários problemas filosóficos levantados por Benjamin, e que ao longo de sua genealogia da soberania e do governo Agamben recorrentemente se ampara para justificar as suas intuições filosóficas. A perspectiva do estado de exceção no pensamento de Agamben pode ser no mínimo considerada por meio de dois vieses. O primeiro seria o da noção schmittiana de que é o soberano quem detém a força política de decidir e proclamar o estado de exceção. Este modelo de estado de exceção é forjado por uma condição de indistinção entre o fato e o direito, entre o dentro e o fora, a norma e a exclusão. O segundo viés tem a marca de Benjamin, pois nesta linha de pensamento Agamben põe em confronto a questão terminológica que diz respeito à noção de soberania e de estado de exceção. Nesse âmbito é a posição de Schmitt que entra em exame, pois Agamben para realizar tal empreitada novamente se

apoia nitidamente nas proposições lançadas por Benjamin e presentes em seu artigo de 1921 “Para uma crítica da violência”.

Para Benjamin, a posição de Schmitt é falaciosa e o que teria valor de verdade é a noção que se ergue na direção da proposta de um tipo de violência que seja capaz de se constituir como uma ruptura na relação existente entre a violência e o direito, superando assim a dialética entre a violência que funda o direito e o conserva. Este tipo de violência se constituiria como um tipo de violência pura, divina ou revolucionária. A via que Schmitt seguirá é anversa à de Benjamin, ou seja, para o jurista cabe a tarefa de conduzir a violência para dentro do campo de ação jurídica. Sendo assim, o estado de exceção, marca a violência pura ou antinômica dentro do paradigma jurídico. Para Schmitt tal espécie de violência só terá validade se for encerrada no interior do espaço do direito (SILVA, 2007). Schmitt contrapõe a posição de Benjamin sobre a questão da indecidibilidade no que tange as questões jurídicas com a sua perspectiva da decisão soberana como premissa nuclear.

Ao retomar este debate entre Benjamin e Schmitt para realizar a sua leitura sobre o paradigma do estado de exceção, Agamben entende que o que entra em jogo como fator nuclear é a necessidade de compreensão da questão que envolve a distinção entre a violência que instaura o direito e a violência que faz com que este seja conservado por meio desta, isto é, desde a ótica de Schmitt surge a ideia de poder constituinte e poder constituído. A tensão pode ser sintetizada no limiar existente entre a máxima da violência revolucionária e a da violência soberana. A questão da decisão também emerge do fundo deste debate, isto é algo que é caro ao pensamento jurídico-político de Schmitt. A visão que se ergue ao anverso desta é a de Benjamin que postula a formulação de que os problemas jurídicos são da ordem da indecidibilidade, de modo que isto resulta na visão benjaminiana de que o poder não tem uma relação de imediatividade com os aparelhos jurídicos. Então, o estado de exceção que em Agamben pode ser encontrado no paradigma do campo de concentração seria a imagem do direito que se encontra numa zona de indistinção entre o dentro e o fora, a norma e a exclusão e acaba justamente no umbral de indiferenciação que o remete ao problema da soberania.

Agamben utiliza-se do expediente ocorrido nos debates instaurados entre Benjamin e Schmitt para a formulação de sua compreensão dos problemas referentes à soberania e ao estado de exceção. Fica claro que a violência pura é o modo como Benjamin trata a questão entendendo que a solução para tais aporias

encontra-se para além do contexto jurídico. No caso de Schmitt o problema se encerra no estado de exceção que suplantaria a proposta de violência pura benjaminiana. O jurista nazista entende que todo tipo de anomia precisa ser capturado pelo *nomos*. Em Agamben a questão se mostra na direção de que o estado de exceção é um tipo de exterioridade e interioridade, inclusão exclusiva, ou seja, o dentro e o fora demonstram a real zona de indistinção. Com este deslocamento Agamben trata o problema do estado de exceção que se constitui como o elemento fundamental para a caracterização do poder soberano (DYMETMAN, 2001). A partir desta junção de problemas é que Agamben em “*O reino e a glória*” traz à baila outro embate central para a dinamização de sua investigação, isto é, as alterações ocorridas entre o jurista Schmitt e o teólogo Peterson.

Em sua genealogia teológica da economia e do governo, o trabalho de escavação do passado é desenvolvido com um percentual amplo de contribuição do pensamento destes dois intelectuais. Algo importante é o fato de que apesar de ambos sustentarem visões teológicas simultaneamente próximas devido ao seu conservadorismo, estas ainda permanecem um tanto quanto distantes no que tange a alguns tópicos. Para Peterson, não existe a possibilidade da formulação de uma teoria que seja encarada como teologia política. A razão desta afirmação em Peterson se justifica no sentido de que nenhum tipo de construção teológica tem a potência de deter as condições de fundamentar qualquer tipo de teoria política. Em oposição a isto Schmitt, defende a tese de que os princípios teológicos são fundamentais para que ocorresse a legitimação da ordem política ocidental (MESURE, 2000). Em outras palavras, para Peterson não pode haver nenhum tipo de interpretação teológica que seja válida no que tange ao poder político, porque as ideias teológicas referentes à categoria de poder são remetidas ao poder de Deus e não servem para legalizar qualquer visão de poder político. Nesta perspectiva, em hipótese alguma se faz realizável qualquer espécie de teologia política na ordem da imanência, mas apenas na ordem dos eventos litúrgicos e escatológicos (SINNER, 2007). Agamben desdobra esta questão na dimensão do *locus* doutrinário do discurso trinitário, litúrgico e leva a cabo a intenção de tratar o problema da secularização contemplando uma série de categorias teológicas na linha também do que Schmitt tinha proposto.

Um dos problemas fundamentais levantados por Peterson em seu livro sobre a questão do monoteísmo como aporia política gira em torno do imbróglgio ligado à dinâmica da teologia da trindade. Peterson indica que existe uma inconsistência na leitura que leva a cabo a ideia política da soberania com um transfundo teológico. Nesta perspectiva o teólogo trata da legitimação política dos regimes monárquicos que se sustentam desde a força e da noção do poder unitário da divindade em sua indivisibilidade e supremacia. Peterson busca fundamentar a sua posição no campo da história de tais legitimações que ocorrem a partir do período patrístico. O teólogo postula de modo específico que com o advento da formulação trinitária calcada no pensamento de Gregório Nazianzeno, qualquer tipo de justificação teológica de um poder soberano se torna injustificável. Esta inviabilidade tem o seu valor de verdade em razão da teologia cristã primitiva ser pautada pela força do argumento trinitário. Com isto o argumento que se centra no aspecto do monoteísmo absolutista e no elemento de um tipo de poder divino supremo não viabiliza qualquer tipo de poder soberano.

A argumentação de Gregório e da escola capadócia segue numa direção diametralmente oposta àquelas posturas que tentavam fundamentar a legitimidade do poder unívoco do imperador como uma espécie de extensão participativa vicarial no poder de Deus em seu governo terreno, algo que seria forjado com o argumento de cunho teológico acabado. Para Peterson combater a visão que buscava justificar o princípio do poder soberano que conferiria legalidade ao exercício do poder de liderança suprema como uma espécie de extensão do antigo modelo de poder governamental presente no sacro império romano germânico era uma falácia que deveria ser desmistificada. Com esta ponderação crítica, Peterson faz frente oposicionista à formulação de Schmitt no que concerne a sua noção de poder soberano. O teólogo germânico não aceitou a postura hermenêutica que tenta possibilitar o comportamento em que se busca estabelecer o Reino de Deus como modelo para o governo terreno. Não existe para Peterson em hipótese alguma como implantar o Reino de Deus neste mundo, ou seja, o poder das instituições políticas temporais não tem condições de se arrogar a condição de exercer tal governo de uma forma vicarial e perene.

Para Agamben a questão se desdobra no sentido de identificar a noção de governo com a trindade, para tanto o filósofo italiano empreende uma genealogia que retrocede até os tempos patrísticos em que a noção de soberania e monoteísmo

acaba sendo cercada por discussões polêmicas. Peterson que conhece muito bem tais polêmicas se posiciona contra as interpretações que forjam uma divinização da soberania e ainda da interpretação teológico-política que tenta identificar e legitimar uma espécie de teologia do poder político. Agamben articula a posição de Schmitt em relação oposta a de Peterson, porque a ideia da teologia econômica é o anverso trinitário daquele formato monoteísta de soberania e ainda se constitui como uma maneira de fazer a interpretação teológica do poder político, ou seja, esta é uma forma de se compreender em termos vicários o poder político em termos de desenvolvimento do poder divino.

O dado significativo é o de que ao trazer este debate à baila, Agamben em sua reflexão teológico-econômica sublinha a posição de Peterson que decididamente rechaça as interpretações teológicas do poder político e o seu maior alvo de contenda é a posição de Schmitt. Para Agamben Schmitt é um antagonista nato da posição de Peterson, pelo fato de o jurista propor um modo hermenêutico de ação que apesar de se opor ao do teólogo, comunga do mesmo fundamento conservador, isto é, o jurista entende que existe a possibilidade de se constituir legitimamente uma interpretação teológica do poder político. Entretanto, podemos perceber que, para Agamben, a teologia econômica tem uma particularidade que se diferencia da posição de Schmitt, pois a teologia política do poder não tem como cerne o poder monárquico do soberano (AGAMBEN, 2011). Mas, a pretensão do filósofo italiano é pontuar que de uma forma genética o poder governamental tem as suas bases fincadas na gestão biopolítica da vida.

Nesta digressão a proposta de Schmitt de que os conceitos políticos são todos conceitos teológicos secularizados, gera uma resposta oposicionista da parte de Peterson que defende a noção de que os conceitos teológicos são conceitos políticos da ordem da transcendência. O que se conclui é que para Peterson, a origem dos conceitos políticos não tem a sua gênese no universo teológico. A gênese de grande parte destes conceitos é grega e, surge antes das formulações teológicas cristãs em termos de uma conceptualização política. O que acontece é que estes conceitos acabam ganhando força e influência por meio da teologia de uma forma relevante para dentro de toda a história do mundo ocidental. De modo que esta perspectiva nos indica que tal influência não pode ser confundida como se fosse uma causa. Segundo Agamben, a teologia não tem a primazia genética neste jogo, mas a teologia opera adaptando estes conceitos desde a matriz de

pensamento judaica e grega e, ainda, é importante mencionar que a cultura dos persas, dos egípcios e mais adiante a dos romanos oferece uma série de categorias para a formação do pensamento teológico-cristão no Ocidente.

Neste momento de sua construção arqueogenealógica Agamben além das questões ligadas à categoria teológica da trindade, ressalta o vultoso mistério da liturgia que é examinada desde a matriz de pensamento do teólogo Peterson. A presença da teologia construída por este pensador é uma constante nesta fase de seu projeto *Homo Sacer*. O que Agamben toma como fonte é a reflexão que Peterson realiza a respeito da angelologia. O elemento importante que Agamben chama a atenção é o fato de Peterson apresentar a máxima de que a liturgia se constitui num modelo político para a vida da igreja e de todo tipo de forma-de-vida cristã. Assim fica claro que a posição de Peterson é motivada pelo seu movimento de negação da proposição da existência de uma teologia política nos moldes que Schmitt forjou. Contudo, vejamos a exposição que Agamben faz sobre a liturgia como modelo político da igreja e da vida cristã (2013a, p. 36),

É esse significado político da Igreja enquanto assembleia litúrgica que Erik Peterson coloca no centro de seu livro de 1935 sobre os anjos. “A igreja”, ele escreve, é a assembleia dos cidadãos de pleno direito [Vollbürger] da cidade celeste, que se reúnem para realizar atos de culto. “O culto da Igreja celeste”, lemos poucas páginas depois, “e por isso, naturalmente também a liturgia da Igreja terrena que é conjunta com a celeste, tem uma relação original com a esfera política”.

Peterson postula esta tese de uma maneira forte, pois o contexto em seu país na época era conturbado em razão do nazismo. Importante é apontarmos para alguns aspectos de diferenciação na leitura de Agamben. Ao realizar a sua leitura da liturgia, Peterson entende que a liturgia tem um modelo de ação pública da igreja em sua mobilidade na sociedade, isto não se constitui como algo estritamente e funcionalmente de cunho político. Mas, para Peterson a liturgia é uma função pública que a igreja tem de exercer na sociedade civil. Logo, Peterson aponta que o ofício da liturgia é a forma pela qual a igreja opera de uma forma pública na vida social, ou seja, a igreja não age na sociedade pela via de partidos eclesiásticos ou via movimentos políticos secularizados. O papel da igreja seria o de agir com autonomia na vida pública do país onde se encontra, assim como uma catedral tem o papel autônomo dentro da cidade onde está localizada.

A função da igreja mencionada acima tem o seu ponto fundamental na própria liturgia, pois esta é a reunião pública e cúlrica que acompanha todos os eventos públicos que ocorrem na história de um país. Tendo em vista esta posição, Peterson entende que a igreja não se constitui como um grupo político na terra, pois esta tem um espaço completamente distinto em relação aos possíveis arranjos políticos que possam ser feitos com o Estado. Nesta perspectiva, a liturgia denota que a pessoa cristã participa em sua condição de uma assembleia cúlrica celestial, de modo que neste sentido o reino espiritual, cósmico e escatológico se distingue do histórico, do nacional e do político. Este reino divino não se confunde e muito menos pode se fundir e tornar-se uma espécie de governo mundano (PETERSON, 1966). Com isso Peterson problematiza no sentido de que não existe qualquer tipo de via interpretativa em termos de teologia por meio da lente do poder político. Fica nítida a oposição que o teólogo faz à posição do jurista. Então, enquanto o paradigma de uma possível teologia política é defendido pelo último, para o primeiro não existe uma teologia política. Agamben se vale deste debate para construir boa parte de sua genealogia político-teológica do poder, isto é, o filósofo italiano utiliza tanto o aspecto ligado à questão da trindade assim como a aporia atrelada ao mistério da liturgia.

O tema da secularização advém desta problemática que é um dos pilares da reflexão que Agamben empreende em sua arqueogenealogia. Isto procede quando a posição de Schmitt é ventilada, pois para o jurista a secularização demonstra o sentido de uma atuação permanente de modo a fundamentar as ideias políticas na sucessão histórica dos acontecimentos no mundo ocidental. Agamben de uma forma perspicaz coloca este debate numa tensão oposicionalística entre a postura teórica de Schmitt e Weber. Agamben assinala ponderando que (2011, p. 16),

A estratégia de Schmitt é, em certo sentido, inversa à de Weber. Enquanto, para este, a secularização era um aspecto do processo de crescente desencantamento e desteologização do mundo moderno, para Schmitt, ela mostra, ao contrário, que a teologia continua presente e atuante no moderno de maneira eminente. Isso não implica necessariamente uma identidade de substância entre a teologia e o moderno, nem uma perfeita identidade de significado entre os conceitos teológicos e os conceitos políticos; trata-se, antes de mais nada, de uma relação estratégica particular, que marca os conceitos políticos, remetendo-os à sua origem teológica.

A relevância do tema da secularização ganha destaque no pensamento de Agamben porque a secularização é problematizada tendo em vista a existência da possibilidade de leitura desta como um tipo de processo que indica o esvaziamento dos conceitos teológicos e que irá resultar na tese defendida por Weber em termos de um tipo de desencantamento, desteologização ou racionalização do mundo ocidental. Esta hipótese indica que houve uma descristianização do espaço territorial do Ocidente na direção de que a religião cristã e todo o seu arcabouço teológico orgânico foi perdendo as suas forças no que tange a sua influência no desenvolvimento cultural no Ocidente (PIERUCCI, 2003). Isto significa que o cristianismo apesar de ter ao longo de um milênio exercido profundo influxo na cultura deste lado do planeta, acabou perdendo esta força de forjar com suas características os rumos desta história em termos políticos como coadjuvante. Entretanto, é importante sublinhar que apesar desta leitura que enfoca a perda de forças do cristianismo, isto não quer dizer que a religião cristã tenha se exaurido por completo em termos de relevância no que diz respeito a questões culturais e políticas. O que se pretende afirmar é a perda da sua posição hegemônica e a ascensão de novas formas culturais que foram se expandindo e ganhando corpo neste espaço do planeta (SALDANHA, 2005).

Neste sentido, a própria força da cultura moderna dos ilustrados, a revolução francesa, o liberalismo político, o pluralismo moral e as mudanças de paradigmas em várias áreas que ocorreram daí em diante são provas deste deslocamento cultural. No que tange à política, temos que considerar que a posição da igreja foi titubeante em muitos momentos da história pelo fato de não ter mais a intencionalidade de assumir poderes políticos conforme outros movimentos sociais foram assumindo esta tarefa, tendo em vista a distinção teológica das duas espadas, a saber, a temporal e a espiritual. Entretanto, esta doutrina foi muitas vezes mal utilizada pela igreja, como podemos conferir nos anais da história da igreja com a questão problemática do “*apartheid*” na África do Sul, onde ajudou a legitimar a prática da segregação social (DUCHROW, 1987). Como implicação, não cabe à teologia a função de fazer o monitoramento e a legitimação dos demais saberes, não se faz necessário o cotejamento da teologia para a fundamentação e construção de sistemas filosóficos.

A relevância da teologia não se constitui como se ela fosse um modelo de verificabilidade da verdade nos mesmos moldes em que foi utilizada nos tempos

áureos e hegemônicos do medievo durante um milênio. A teologia em certa medida foi instrumentalizada durante muito tempo como o crivo de legitimação do que era verdade nos âmbitos científico, filosófico e político. No período medieval a teologia tinha como sua auxiliar e serva a filosofia, algo que mudou radicalmente com o advento da racionalidade moderna. O trabalho de justificação teológica para teorias jurídicas, políticas e filosóficas era algo de corriqueiro, pois conferia peso e significatividade social às mesmas. Sendo o oposto disto o fato de que qualquer teoria que se contrapusesse à hegemonia da teologia sofreria com as implicações de tal postura, isto resultaria em sua deslegitimação formal de menor importância social (SPINELLI, 2013). De certa maneira é este o debate que Agamben expõe em sua genealogia teológica do poder político da soberania e do governo, tendo em vista o patinho feio que a teologia se tornou na cultura contemporânea na qual o cristianismo deixou de ser o paradigma da verdade absoluta.

No pensamento jurídico de Schmitt temos a oposição crítica a esta leitura que enfatiza a subserviência da filosofia à teologia, pois ele nota que existe uma oportunidade política na teologia. Logo, Schmitt endossa a tese da secularização dos conceitos teológicos, pois a teologia ainda ostenta a sua força paradigmática de operar nos discursos e nos conceitos jurídicos e políticos desde a sua gênese fundante. Evidentemente, tal postura schmittiana está carregada de sentido, porque ele argumenta que os conceitos modernos estão carregados de sentido teológico, algo que relativiza a noção de desteologização weberiana. Entrementes, para Schmitt a teologia cristã permanece agindo no subterrâneo dos conceitos políticos-filosóficos modernos em termos de equivalência. Estes conceitos políticos são utilizados no território ocidental e a teologia contribuiu no desenvolvimento da moderna teoria jurídica do Estado moderno (LÖWY, 2005). Genealogicamente podemos assinalar que este desdobramento provém dos tempos em que a igreja mantinha forte influência com o poder de sua teologia nos grandes temas e debates de cunho político e cultural entre os povos. Isto poderia ser comparado a algo do tipo como se os Estados atualmente pedissem a benção da igreja para executar suas ações político-governamentais.

Desta forma, para Agamben a despeito de qualquer juízo de valor, o que se deve fazer é a genealogia destas práticas. A tese da secularização em sua genealogia é problematizada para que se intente compreender o que é contemporâneo. Em razão disto, Agamben recorre aos tratados teológicos para

realizar a sua leitura filosófica e política dos problemas nas democracias vigentes na sociedade do espetáculo. Agamben pretende fazer apenas um diagnóstico dos problemas atuais partindo de questões do passado até o tratamento das questões aporéticas do presente. Para o filósofo italiano a teologia é uma fonte rica de trabalho, a partir da qual escava questões ligadas à política e a cultura ocidental. Agamben explora muito bem o problema do governo desde a área da teologia. De modo que a teologia para o autor é como um tipo de paradigma e assinatura que serve ao trabalho de investigação filosófica que visa forjar a sua ontologia do presente recorrendo ao passado seguindo a senda aberta por Michel Foucault em termos genealógicos.

O fato de Agamben localizar a questão do poder político soberano e do governo no espaço teológico da *οικονομία* trinitária não representa a noção de que o esforço empreendido em suas investigações seja o de proceder por meio de uma série de elucidações classificatórias e ordenadas de causas que concedam a disciplina teológica uma espécie de protagonismo epistemológico exclusivista e determinante em função de ser a fonte categoricamente mais autêntica da questão que envolve a problemática aporética da economia e do governo. Para Agamben, a problemática se desenvolve a contrapelo desta possibilidade, pois o que o pensador deseja demonstrar, por exemplo, a obra “*O reino e a glória*” é a oportunidade pela qual o dispositivo da *οικονομία* trinitária, acabou oferecendo a perspectiva de ser um campo de pesquisa singular para a tarefa de observação da movimentação e junção dinâmica que se dá simultaneamente de forma interna e externa do funcionamento da máquina governamental. Tal funcionamento para Agamben acontece como um evento em que os instrumentos ou as polaridades por meio das quais se articulam a máquina, acabam surgindo no formato e tonalidade cabalmente paradigmática. Escreve neste sentido Agamben (2011, p. 9),

Situar o governo em seu locus teológico na *οικονομία* trinitária não significa tentar explicá-lo através de uma hierarquia das causas, como se à teologia coubesse necessariamente um papel genético mais originário; significa, ao contrário, mostrar de que maneira o dispositivo da *οικονομία* trinitária pode constituir um laboratório privilegiado para observar o funcionamento e a articulação – ao mesmo tempo interna e externa – da máquina governamental. E isso se deve ao fato de que nele os instrumentos – ou as polaridades – com que se articula a máquina aparecem, por assim dizer, em sua forma paradigmática.

A gênese teológica dos conceitos políticos que atravessou a modernidade nos remete a circunstância teológica que se mantém vigente e operativa ainda hoje. Se tais conceitos seguem esta operatividade, uma questão importante deve ser destacada que é a de que os mesmos não detêm aquela força que tinham no passado em termos de cultura e política em que a sua operatividade era intensamente forte. As variações no que tange a importância da teologia para o mundo ocidental são por si só evidentes. Porém, o que podemos conferir na genealogia teológica de Agamben é uma construção rigorosa dos pressupostos teológicos e filosóficos que visa postular uma hipótese forte das influências que estas áreas do saber tiveram e ainda tem na dinâmica dos fenômenos políticos em seus acontecimentos. Um dos elementos importantes que Agamben toma para si em sua leitura destes problemas é o debate travado entre Schmitt e Benjamin sobre o problema do messianismo e da soberania. O que Agamben realiza é um movimento hermenêutico de enquadrar o poder político na gramática da teologia e da filosofia política.

Nestes debates a problemática gira em torno de uma série de categorias metafísicas, de modo que a categoria de secularização nesta genealogia teológica do poder político que envolve a soberania e o governo se mostra como algo que tem um fundamento atual e operante. A secularização tem o sentido de ser um processo que estabelece um distanciamento das bases teológicas, porém, sem negar que o fundamento da política do mundo ocidental continua tendo sentido teológico em vários aspectos. Entretanto, ao longo dos séculos este fundamento e os seus desdobramentos não receberam a devida atenção em sua operação que foi conduzido em boa parte do tempo de uma forma sutil. Agamben denota que tal operatividade tem a sua referência nas categorias da trindade e da angelologia etc. Cabe fazer finalmente uma breve distinção entre a visão de Agamben e Schmitt: enquanto para o jurista o modelo da soberania residiria na noção de um único Deus; para o filósofo italiano a trinitariedade de Deus é o modelo da governamentalidade da máquina antropológica governamental que deseja capturar a potência presente na vida eterna (ζωή αιώνιος). Agamben (2014c) propõe uma nova forma-de-vida que não teria na economia a sua fonte de inspiração, mas o filósofo ítalo aponta para a categoria de inoperosidade que nos remeteria para o sentido profundo do

descanso sabático e escatológico numa espécie de antecipação do reino messiânico.

2.5 O messianismo e a categoria de resto

Em sua genealogia teológica que tem como eixo a teologia econômica, Agamben trata de questões referentes ao liberalismo, algo que tem a sua culminância presente num apêndice de seu texto *“O reino e a glória”* que é intitulado de a economia dos modernos. Entretanto, a diferença desta fase de sua pesquisa certamente distingue-se pelo fato de que agora o tema central não é mais encontrado e centrado exclusivamente no âmbito da soberania e da teologia política, apesar de sua importância como foi esboçado em *Homo Sacer I* e que teve a sua inspiração no pensamento de Schmitt no que refere fundamentalmente à questão do poder do soberano. Agora a soberania e o governo se fundem para forjar o caráter da máquina política governamental do Ocidente. Estes dois operadores interagem por meio da categoria da glória que sendo uma categoria teológica se põe prolépticamente no lugar do consenso gestado na modernidade. O problema da vida neste momento não tem como foco apenas a mera vida (ζωή) e muito menos a vida qualificada (βίος), mas o núcleo deste problema irradia de uma relação com a glória, pois o cerne inoperoso da vida humana, isto é, a vida eterna (ζωή αιώνιος), se torna mais um canteiro aberto no trabalhado arqueogenealógico agambeniano. Como veremos abaixo este problema já vem sendo considerado por Agamben faz um bom tempo. Quando o filósofo italiano introduz o problema da pós-história em suas investigações, ele leva em consideração o ponto de vista de Kojève, pois em sua leitura Agamben entende que este tema remete à questão que está ligada a ordem da animalização do humano e de sua relação com a vida nua, pois isto vem desembocar cada vez mais na atenção que é dada a questão da vida ao objetivar a esta categoria central de seu pensamento vista de seu caráter fundamentalmente inoperoso. Para Agamben, a verdadeira substância política do território ocidental é a inoperosidade, pois esta tem a potência de desativar a práxis linguística e corpórea que atribui ao sujeito à possibilidade da ausência de obra.

Sendo assim, a máquina governamental do Ocidente busca capturar com os seus mecanismos não mais a mera vida em sua animalidade ou em sua condição

biológica, porém, a vida inoperosa em sua essencialidade, ou seja, a máquina antropológica do poder quer sequestrar a potência que a vida eterna ostenta em toda a sua força de potência de não. Buscando pensar a inoperosidade que define a vida eterna, Agamben utiliza substancialmente dois conceitos importantes em seu pensamento que são os de vida messiânica e o de potência de não. A vida messiânica é uma bela provocação que começa a ser erguida no sentido de ser uma filosofia do uso. A respeito da potência de não cabe sintetizar que esta é aquela figura da potência que além de poder passar ao estado de ato, também pode não passar ao ato e permanecer como pura potência (CASTRO, 2011). É importante destacarmos que a categoria da inoperosidade reflete muito bem a questão colocada no final do tópico acima, pois a potência inoperosa da vida determina o seu caráter de humanidade, ou seja, nesta reflexão sobre a vida humana temos uma vida que não pode ser separada de sua forma. Em Agamben, a inoperosidade tem o papel nuclear de se constituir como a substância política do espaço territorial ocidental que vislumbra a abertura do devir temporal e a provocação de pensarmos numa política e filosofia que vem. Para o filósofo italiano o cerne da política que vem é justamente pautado pela categoria da inoperosidade que é forjada pela sua forma paradigmática. A política que vem tem certa correlação própria com o messianismo e com a vida messiânica nos termos do sintagma paulino que se expressa no: *“como se não”* (AGAMBEN, 2013b).

De certo modo, Agamben recebe forte influência dos trabalhos filosóficos que giram em torno da noção de fim da história construídos pelo pensador hegeliano Alexandre Kojève que foi um exímio comentador da *“Fenomenologia do espírito”* de Hegel durante os anos de 1933 até 1939 na cidade de Paris. Kojève ao interpretar o capítulo oito da fenomenologia hegeliana que é dedicado à questão do saber, o qual tem como problema levantado a questão do fim da história ou sobre a aporia da pós-história. Para o comentador, Hegel concebe uma noção de tempo que tem determinada implicação expressa com o fato de que seja o lugar onde o tempo e o ser humano de um modo bem preciso alcançam o seu ocaso, a partir do momento em que a luta pela subsistência se intensifica dialeticamente, sendo que a negação que concebeu a gênese da história se dá com o aparecimento conflitivo das personagens do senhor e do escravo. É neste momento em que a figura do Estado universal é homogeneizada, pois quer seja a figura do senhor ou a do escravo, ambas acabam se convertendo na condição de cidadãos do Estado. Sendo assim, a

filosofia ganha o estatuto de ser a sabedoria por excelência. Na perspectiva de Kojève, o termo derradeiro da história não se constitui como um evento relacionado ao futuro, pois este já teve o seu lugar garantido. Na visão de Hegel, o conflito pontual ocorrido em Jena no mês de outubro de 1806, seria a manifestação do fim de sua evolução e introdução propriamente dita na pós-história.

No ano de 1947 ocorre a publicação das lições que Kojève tinha ministrado em seus seminários sobre a fenomenologia de Hegel. No texto de sua segunda edição do ano de 1976, Kojève faz a descrição daquilo que poderia ser plausível em termos de possibilidades no que tange aos cenários pós-históricos, isto é, o modo em que a humanidade poderia assumir o final da história (CASTRO, 2012). Nesta leitura o que está em jogo não é uma espécie de desastre natural e muito menos uma desgraça biológica. O ser humano como animal que se mantém em comum acordo com a natureza consegue assim preservar biologicamente a sua espécie viva. O que desaparece é a noção de homem propriamente dita, isto é, o homem do erro e da negação é que acaba sendo suprimido. O ser humano transforma-se, na visão de Kojève, num tipo de “*monos sábios*”, ou seja, em animal pós-histórico da linhagem do *Homo Sapiens*. Ao ser vertido em animal, o ser humano não tem mais como meta a condição de ser feliz, a sua contingência é atrelada e determinada apenas pelo estado de estar satisfeito.

Inicialmente Kojève denota que o modo de viver do ser humano na pós-história tem uma isomorfia com o modo de viver estadunidense, ou seja, não existe o afã de se ter uma vida pautada pela felicidade, porém, o que se tem é uma vida que se limita a pura satisfação. Entretanto, tal postura se modifica a partir de momento em que Kojève realiza uma viagem ao Japão. As circunstâncias do ser humano pós-histórico poderiam ser representadas pelo excentricíssimo jeito de ser japonês, isto indica precisamente o modo de se comportar deveras formalizado deste povo, isto é algo que Kojève entende ser destituído de conteúdo histórico-dialético. Kojève entende que para se constituir como ser humano integralmente, o homem vive mesmo que seja suprimida toda a sua ação negadora, pois tem a força e o poder de se opor de alguma maneira a relação do sujeito com o objeto. Na arrogância, o ser humano pode fraturar a forma de seus conteúdos não com a intenção de modificar tais conteúdos, pois isto geraria a implicação de uma tarefa histórica, porém, a noção seria a de objetar a forma pura a si mesmo e aos demais.

Nesta dinâmica é importante sublinhar que Kojève também se defronta em uma série de debates com Bataille. Isto significa que não foi apenas o fato de ter viajado ao Japão que modificou a sua visão a respeito do contexto pós-histórico. A concepção de um esnobismo, certamente é um recurso utilizado pelo pensador para sustentar a empregabilidade da negatividade humana na pós-história, ou seja, esta postura é uma forma de dar conta das questões colocadas por Bataille no debate entre os dois (CASTRO, 2012). Esta discussão é examinada por Agamben, para tanto o filósofo italiano se utiliza do expediente de uma correspondência até então inédita de 8 de abril de 1952 entre os pensadores em contenda. Esta carta trata do problema lançado por Kojève referente a um suposto fim da história e, está copulada a três problemas que serão relevantíssimos no corpo de escritos agambenianos: (i) a noção de animalidade, (ii) o acontecimento apropriativo de cunho heideggeriano e (iii) a categoria de inoperosidade (AGAMBEN, 2006a).

No caso da animalização pós-histórica o problema tratado por Agamben segue na direção de fazer uma descrição de uma pequena imagem que consta em uma versão da Bíblia hebraica que data do século XIII e que se encontra na biblioteca Ambrosiana da cidade de Milão. Esta imagem é uma representação pictórica que expressa uma visão profética de Ezequiel. Uma parcela desta imagem é consagrada ao banquete escatológico messiânico dos justos no dia do juízo final. Nesta imagem temos a mostra o número de cinco justos que compõem a mesa do banquete escatológico e dos músicos, um que está à direita e outro a esquerda. Estas figuras dos justos e dos músicos têm cabeças de animais. Agamben indaga-se por que razão aqueles que representam a humanidade consumada tem estas imagens justamente marcadas por cabeças de animais (AGAMBEN, 2013c). Com a intenção de trabalhar uma resposta para esta pergunta é que Agamben utiliza este material para o seu exame filosófico, assim como as reflexões tanto de Bataille como as de Kojève na perspectiva do acéfalo e do esnobismo.

No pensamento de Bataille, mais especificamente no ocaso da história, existe a conservação de uma negatividade sem emprego, neste caso é como se a história tivesse um tipo de direção onde a negatividade se sustentaria na modalidade de algo que é erótico, hilário ou de alegria diante da própria realidade da morte. Esta postura foi a reação inicial de Bataille diante da leitura de Kojève, porém, no momento seguinte no ano de 1939, diante da inexorável realidade da guerra, Bataille pontua, na observação de Agamben, que haverá uma denúncia no que tange a

passividade e a ausência em frente às reações que tendem a dominar os humanos, isto é, um tipo de pusilanimidade que transforma o ser humano em um ser conscientemente frágil. Numa perspectiva distinta, Kojève em sua leitura entende que o ser humano também se modifica no sentido efetivo de animalidade. No ano de 1936, na chamada de capa da revista “*Acéphale*”, surge uma figura humana destituída de cabeça. A ideia é a de que o ser humano evita ter a sua cabeça.

Para Agamben, existe uma dificuldade que está acoplada ao esquema de Bataille, esta consiste na forma que indica a condição do humano na pós-história, ou seja, o filósofo italiano se questiona se o humano está ou não na situação de acéfalo ou com a cabeça de animal. No fundo, podemos dizer que epistemologicamente Agamben tem diante de si tanto a posição modificada de Kojève como a de Bataille. Mas, a pergunta agambeniana gira entorno da relação entre o esnobismo pós-histórico e a animalidade propriamente dita. Levando em consideração a postura dialética de Kojève, o que passou despercebido foi à questão da modernidade na qual o ser humano começa a exercer o controle da vida em sua condição de animalidade. Como bem assinala Agamben (2013c, p. 26-27),

Mas o que dizer da animalidade do homem na pós-história? Que relação há entre o esnobe japonês e seu corpo animal e entre este e a criatura acéfala entrevista por Bataille? Por outro lado, na relação entre o homem e o animal antropóforo, Kojève privilegia o aspecto da negação e da morte e parece não perceber o processo pelo qual, na modernidade, o homem (ou o Estado em seu lugar) começa em vez disso a cuidar da própria vida animal, e a vida natural se torna então aquilo que Foucault chamou de biopoder. Talvez o corpo do animal antropóforo (o corpo do servo) seja o resto irresoluto que o idealismo deixa de herança ao pensamento e as aporias da filosofia de nosso tempo coincidam com as aporias desse corpo irreduzivelmente teso e dividido entre animalidade e humanidade.

No que diz respeito à conexão da posição de Kojève com o pensamento de Heidegger e com a categoria de messianismo, temos algo que acabou sendo objeto do trabalho filosófico de Agamben em muitas de suas obras filosóficas, e isto no que diz respeito às aporias filosóficas no que tange a categoria vida. Um bom exemplo representativo disto pode ser encontrado no término da primeira parte de sua obra *Homo Sacer I*. Nesta parte de sua obra Agamben faz uma digressão hermenêutica que considera a expressão diante da lei que consta no relato kafkiano de um camponês que está localizado na frente de uma porta aberta, guardada por um guardião, de modo que o camponês não consegue cruzar a mesma. É importante notar que Agamben explora este argumento pertinentemente avaliando

critériosamente a relação entre o bando soberano e o messianismo. Conforme assevera Agamben (2010a, p. 55),

Vista sob esta perspectiva, a lenda kafkiana expõe a forma pura de lei, em que ela se afirma com mais força justamente no ponto em que não prescreve mais nada, ou seja, como puro *bando*. O camponês é entregue à potência da lei, porque esta não exige nada dele, não lhe impõe nada além da própria abertura. Segundo o esquema da exceção soberana, a lei aplica-se-lhe desaplicando-se, o mantém em seu *bando* abandonando-o fora de si. A porta aberta, que é destinada somente a ele, o inclui excluindo-o e o exclui incluindo-o. E este é precisamente o fastígio supremo e a raiz de toda a lei.

No olhar de Agamben o que interessa são as duas interpretações da construção literária kafkiana. Num primeiro momento, a do judeu Scholem que denota a existência de uma lei em vigor, contudo, esta não ostenta significado. Isto significa então que existe uma pura forma de lei que impõe sem determinar nenhuma espécie de conteúdo precisamente definido. Outra postura é a de Benjamin, que sustenta a existência de um messianismo compreendido como o estado de exceção real. Conforme a durabilidade de uma lei destituída de significado caminha para uma fusão com a vida dentro do campo do estado de exceção real. E o que é afirmado pelo Messias é a transformação da vida em sua inteireza na condição de lei. Agamben, imerso neste contexto teórico, sinaliza para a hipótese kojéviana a respeito do Estado universal e homogeneizado. Porém, Agamben assume alguns pressupostos desta hipótese sem se desfazer da possibilidade de tecer algumas notas críticas a mesma. Agamben pondera refletindo que (2010a, p. 65),

A tese kojéviana sobre o fim da história e sobre a conseqüente instauração de um Estado universal homogêneo apresenta muitas analogias com a situação epocal que descrevemos como vigência sem significado (isto explica as hodiernas tentativas de reatualizar Kojève num tom liberal-capitalista). O que é, na verdade, um Estado que sobrevive à história, uma soberania estatal que se mantém além do atingimento de seu *télos* histórico senão uma lei que vigora sem significar? Pensar uma realização da história em que perdura a forma vazia da soberania é tão impossível quanto pensar a extinção do Estado sem a realização de suas figuras históricas, dado que a forma vazia do Estado tende a gerar conteúdos epocais e estes, por sua vez, procuram uma forma estatal que se tornou impossível (é o que está ocorrendo na ex-União Soviética e na ex-Iugoslávia). À altura da tarefa estaria hoje somente um pensamento capaz de pensar simultaneamente o fim do Estado e o fim da história, e de mobilizar um contra o outro.

No entanto, Agamben volta a tratar deste problema criticamente e com desdobramentos mais bem elaborados em uma digressão presente no livro em que tece algumas notas sobre a política. Caracterizando tal questão, Agamben chama atenção para os eventos políticos ocorridos no século passado, como foi o caso da queda do Partido Comunista Soviético e a dominação escancarada do Estado capitalista nos moldes liberais no âmbito global. Estes elementos para Agamben se constituíam como dois percalços ideológicos que dificultavam a reconstrução de uma filosofia política que pudesse fazer frente aos desafios do tempo presente. Estas barreiras ideológicas encarnavam-se na figura do stalinismo, do progressismo e do Estado de direito. Com a queda destas barreiras, Agamben assevera que a filosofia está de agora em diante com um desafio pujante e inadiável que é pensar a política. Agamben entende que com esta fratura política a possibilidade de uma grande mutação que implica um movimento que tem o efeito dominó de empurrar as estruturas políticas na formatação do que seja o Estado está aí como pura realidade efetual.

Logo, da mesma maneira que a revolução industrial desconstruiu as bases sociais e políticas do “*Ancien Régime*”, de igual modo às categorias de soberania, direito, nação, povo, democracia e vontade geral ganham um novo contorno de significado conceitual (AGAMBEN, 2015a). Desta maneira quem fala destas categorias tem a tarefa de lidar com estes novos significados conceituais. O problema é que a opinião pública e o consenso não sustentam nenhum tipo de relacionamento com a vontade geral da mesma forma que a política internacional que é responsável pela condução das guerras não mantém qualquer tipo de relação com a soberania do direito público europeu. Agamben argumenta que a política contemporânea é uma espécie de experimento danificador, que desfaz e evacua em todo o planeta instituições e crenças, ideologias e seguimentos religiosos, identidades e comunidades para logo em seguida: propor novamente um formato finalístico num sentido nulificante.

Nestas notas políticas percebemos a existência de uma tomada de posição em que Agamben faz uma severa crítica que se endereça aos liberais dos mais diversos tipos que são pensadores posteriores a Kojève e também aos teóricos pós-modernos e ainda aqueles que estão do lado de Kojève. De fato, Agamben localiza na questão que envolve a noção de soberania e a perspectiva do fim da história uma relevante possibilidade de exame proléptico referente ao devir político concernente

aos eventos ocorridos no século passado. Agamben sustenta que (AGAMBEN, 2015a, p. 102-103),

O pensamento que vem deverá, portanto, tentar levar a sério o tema hegelo-kojeviano (e marxiano) do fim da história, e o heideggeriano do ingresso no *Ereignis* como fim da história do ser. Em relação a esse problema, o campo está atualmente dividido entre aqueles que pensam o fim da história sem o fim do Estado (os teóricos pós-kojevianos ou pós-modernos do cumprimento do processo histórico da humanidade em um Estado universal homogêneo) e aqueles que pensam o fim do Estado sem o fim da história (os progressistas de matrizes variadas). Ambas as posições recaem aquém de sua tarefa, porque pensar a extinção do Estado sem a realização do *telos* histórico é tão impossível quanto pensar um cumprimento da história no qual permanece a forma vazia da soberania estatal. Como a primeira tese demonstra-se totalmente impotente diante da sobrevivência tenaz da forma estatal em uma transição infinita, assim a segunda se choca com a resistência sempre mais viva de instâncias históricas (de tipo nacional, religioso ou étnico). As duas posições podem, de resto, conviver perfeitamente através da multiplicação de instâncias estatais tradicionais (ou seja, de tipo histórico), sob a égide de um organismo técnico-jurídico de vocação pós-histórica. Está à altura da tarefa apenas um pensamento capaz de pensar *ao mesmo tempo* o fim do Estado e o fim da história, mobilizando um contra o outro.

Em razão desta posição, podemos indicar que no pensamento de Agamben o trabalho que envolve o pensamento que vem não pode se furtar de tratar da hipótese do fim da história. Entretanto, o que se ergue como tarefa é o desafio de refletir num movimento paralelístico de junção às categorias de fim da história na interseção entre Hegel e Kojève unido ao tema do acontecimento apropriativo exposto pelo pensamento de Heidegger. Esta exigência posta pelo filósofo italiano é a sua motivação para enfrentar o problemático tema do messianismo. Entretanto, cabe frisar que Agamben coloca em voga alhures em suas discussões o elemento fundamental referente ao conceito teológico-messiânico de resto que posteriormente o filósofo trabalhará em outras obras. A categoria de resto é oriunda do Antigo Testamento, pois o resto é representado pelo povo remanescente de Israel que se salvará conforme anuncia consistentemente com a sua teologia o profeta Proto-Isaías 10.22 (COLLINS, 2001). Agamben interpreta esta questão no sentido de que o Israel remanescente tem uma relação imediata com a questão escatológica, com o evento messiânico e com a eleição. Na teologia paulina, conforme salienta Agamben (2008) isto também aparece num sentido de tempo messiânico que se torna resto, veremos mais de perto este tema abaixo. Da mesma forma que o tema do messianismo e do resto, o tema da pós-história aparece reiteradas vezes na reflexão filosófica de Agamben. A forte influência na filosofia agambeniana do tema do tempo

messiânico, provém da obra de Benjamin. O filósofo frankfurtiano propõe uma concepção crítica no que diz respeito a sua compreensão de tempo histórico que tem a sua meta e possibilidades sempre e já no presente (tempo messiânico). Este foi um modelo de filosofia da história que não foi assumido e que demarcou a carência dos modernos em sustentar uma concepção plausível de temporalidade arraigada em sua plenitude na realidade da imanência (AGAMBEN, 2005, p.122-123),

Em Benjamin opera aquela mesma intuição messiânica do hebraísmo que levava Kafka a escrever que o << o Dia do Juízo é a condição histórica normal>> e a substituir a ideia da história desenrolando-se ao longo do tempo linear infinito pela imagem paradoxal de um <<estado da história>>, cujo evento fundamental está sempre em curso e cuja meta não se encontra distante no futuro, mas já sempre presente. Retomando estes temas, Benjamin busca uma concepção da história correspondente à constatação de que <<o estado de emergência é a regra>>. Benjamin substitui o presente nulificado da tradição metafísica por <<um presente que não é passagem, mas que se mantém imóvel no limiar do tempo>>. À ideia, própria da socialdemocracia e do historicismo, de um progresso da espécie humana na história, que é <<inseparável da ideia de uma marcha através de um tempo homogêneo e vazio>>, ele contrapõe <<a consciência revolucionária rompendo o *continuum* da história>>. Ao instante vazio e quantificado, ele opõe um <<tempo-agora>> (*Jetzt-Zeit*), entendido como suspensão messiânica do acontecer, que <<reúne em uma grandiosa abreviação a história da humanidade>>. É em nome deste <<tempo pleno>>, que é <<o verdadeiro lugar da construção da história>>, que Benjamin, diante do pacto germano-soviético, conduz a sua lúcida crítica das causas que levaram à catástrofe as esquerdas europeias no primeiro pós-guerra. O tempo messiânico do hebraísmo, <<no qual cada segundo era a pequena porta pela qual podia entrar o messias>>, torna-se assim o modelo para uma concepção da história <<que evite toda a cumplicidade com aquela à qual os políticos continuam a ater-se>>.

Outra personagem que representa esta categoria de messianismo é a figura emblemática de Bartleby, pois esta personifica a ideia de potência de não, de modo que tal figura é apresentada como a força viva do messias, mas que não vem para realizar a redenção daquilo que já foi redimido, mas para soteriologicamente redimir tudo aquilo que não foi. Sendo assim, Agamben afirma que (2015b, p. 51),

Bartleby é um *law-copist*, um escriba em sentido evangélico, e o seu renunciar à cópia é também um renunciar à Lei, um liberar-se da “antiguidade da letra”. Como em Josef K., também em Bartleby os críticos viram uma figura de Cristo (Deleuze diz: “um novo Cristo”), que vem abolir a velha Lei e inaugurar um novo mandato (ironicamente, é o próprio advogado que nos lembra: “A new commandment give I unto you, that ye love one

another⁹). Mas se Bartleby é um novo Messias, ele não vem, como Jesus, para redimir o que foi, mas para salvar o que não foi.

Ademais, o texto por excelência no qual aparece esta noção de messianismo em toda a sua amplitude é na exegese que Agamben realiza sobre a primeira carta de Paulo aos romanos. Este texto de Agamben é gerado a partir de alguns seminários ministrados pelo filósofo italiano em várias universidades. O objetivo de Agamben com o tratamento das questões presentes neste texto é o de reabilitar a imagem de Paulo na perspectiva de sua proposição de vida messiânica. Agamben tece comentário às dez iniciais palavras da epístola aos romanos. A temática do messianismo atravessa todo o livro em sua completude de conteúdo. Agamben pontua que é por meio da via cristológica que se pode auscultar o significado genético do nome próprio Χριστός. Sendo assim, o objetivo temático do seminário sobre a carta de Paulo aos romanos, que foi ganhando corpo ao longo dos cursos nas várias universidades, não teve como meta realizar uma abordagem da problemática das questões cristológicas, porém, o que se estabeleceu como objeto epistemológico de pesquisa filosófica foi à busca de compreensão do sentido do nome próprio Χριστός, ou seja, o significado do termo messias. Logo, surgem as seguintes perguntas: (i) o que significa viver no messias? (ii) O que é a vida messiânica? (iii) Qual é a estrutura da temporalidade messiânica? Agamben assinala que sendo estas as perguntas fundamentais do pensamento teológico de Paulo, as mesmas também serão questões que temos que tomar para nós hoje como tarefa de trabalho investigativo (AGAMBEN, 2006b).

A questão do messianismo é um elemento nuclear no pensamento agambeniano. O questionamento em torno da categoria de messianismo tem uma resposta sólida da parte do apóstolo Paulo que ao cunhar a máxima: “*como se não*” presente na carta de primeira aos Coríntios capítulo 7. 29-32 oferece material para muitas reflexões filosófico-teológicas. Logo, viver no messias é algo que tem uma implicação garantida na convocação ou na vocação, isto soa forte na direção de quem tem uma esposa e mantenha o seu modo de vida como se não tivesse, para aquelas pessoas que choram como se não chorassem, para aquelas pessoas que estão alegres como se não estivessem. Quando Paulo utiliza o termo “*uso*” que é certamente um termo carregado de sentido técnico no cerne da teologia paulina, o

⁹ “Um novo mandato vos dou: que vos ameis uns aos outros”.

apóstolo argumenta e elucida que o significado deste termo em sua forma tem uma denotação de isomorfia com a fórmula “*como se não*”. A categoria de “*uso*” é determinada pelo pensamento paulino como a práxis do modo de vida messiânico com o seu correlato sinonímico presente na fórmula “*como se não*”. Nesta direção a questão que se põe é a de que o viver messianicamente significa utilizar a vocação de modo que ao anverso disto, deva se encarar o fato de que a vocação messiânica é algo que somente pode ser usada e de forma alguma pode ser transformado em propriedade. Agamben propõe que a categoria de “*uso*” é a definição paulina para a noção de vida messiânica presente na fórmula “*como se não*” (AGAMBEN, 2006b).

A forma-de-vida messiânica, realmente, não se constitui como objeto num sentido de se constituir como propriedade de um sujeito qualquer, porém, tem a sua expressão de sentido plena na categoria de “*uso*”. O que está em jogo para Agamben é a noção performática de desapropriação que desconstrói todo e qualquer tipo de intencionalidade de erguimento de identidades jurídicas e fáticas na linha da dialética paulina presente na carta aos Gálatas 3.28; 5.6; entre o circuncidado e incircuncidado, o livre e o escravo ou o homem e a mulher no horizonte da liberdade e da igualdade. A forma-de-vida vocacionada messianicamente não se constitui com as bases ligadas ao campo de poderes jurídico e muito menos está fincada na lógica da identidade. Esta é uma potência indeterminada que pode ser utilizada sem jamais poder ser capturada ou se tornar propriedade de alguém. Logo, no que tange a vida messiânica e ainda de uma forma mais precisa, isto é, na vocação (κλήσις) da qual esta provém, Agamben tece algumas indicações em termos filológico-filosóficos. A reconstrução assinala que Dionísio de Halicarnaso faz derivar a terminologia latina classe (*classis*) ou vocação (κλήσις). Nesta perspectiva Agamben postula o seguinte (2006b, p. 39),

Podemos ver com clareza como a tese benjaminiana, segundo a qual no conceito de “sociedade sem classes” Marx havia secularizado a ideia de tempo messiânico, isto é absolutamente pertinente. Procedamos de fato na consideração de um momento importante da etimologia proposta por Dionísio de Halicarnaso e aproximemos a função do termo *klésis* messiânica tanto de Paulo com a noção de classe em Marx. Como a classe representa a dissolução de todas as distinções sociais e o emergir da fratura entre o indivíduo e sua condição social; assim, a *klésis* messiânica

significa o esvaziamento e a aniquilação, na forma do *como se não*, de todas as divisões jurídico-fáticas.¹⁰

Entretanto, Agamben denota que a noção de “*como se não*” na teologia de Paulo, exige que ocorra uma distinção precisa para que não haja a fusão do tempo messiânico com o fim dos tempos históricos, isto significa que o messianismo não deve ser fundido com o constructo da escatologia cristã. Se considerarmos o aspecto ligado à sua representação especial e de certa forma num âmbito quase que estritamente invariável, o tempo escatológico encontra-se representado pelo sinal que demarca o extremo do fim da linha, pois aí residiria o momento no qual o tempo transcende a eternidade. No caso do tempo messiânico as coisas se dão ao anverso disto, porque sempre que se considera uma imagem em termos de invariabilidade e que se localiza entre o evento messiânico, pois isto implica a questão da ressurreição de Cristo Jesus na visão paulina e sua vinda no dia derradeiro, isto é, em sua *παρουσία*. Nesta direção, o tempo profano acaba se contraindo, conforme a expressão de Paulo e dá-se início ao “*como se não*” em termos paulatinamente inexoráveis. Então, o que se pode afirmar sobre esta questão é que o tempo messiânico é a temporalidade que resta para que o tempo tenha o seu ocaso ou o tempo que nos resta para o encerramento do mesmo.

Mesmo que seja corriqueiro e ainda pode-se dizer que num certo sentido seja algo invariável, quando se opta em fazer uma representação do tempo de uma forma linear e geral do tempo messiânico, tal esforço se mostra insuficiente. Esta linearidade, não consegue atender, na perspectiva paulina, aquilo que demarca a identidade do que é o tempo messiânico, pois este sempre está em tensão oposicionalística com o tempo profano. Desse modo esta noção de tempo messiânico transforma em termos holísticos a noção de tempo profano. Agamben buscando dar conta de compreender cada vez mais esta aporia, busca luzes no pensamento do linguista G. Guillaume. Nessa perspectiva entra em jogo a ideia de tempo operativo. Se se chama imagem-tempo a construção representativa em termos de linearidade temporal, a temporalidade operativa é a temporalidade que o pensamento aplica para efetuar-la. A temporalidade operativa constitui-se, neste sentido, numa espécie de tempo “*cronogenético*”, ou seja, num tempo dentro do tempo.

¹⁰ (Tradução nossa).

Assim, Agamben em sua argumentação entende que por hora se torna possível estabelecer uma definição provisória do que seja o tempo messiânico, isto é, este é um tempo que nos resta para ampliar a nossa noção de acabamento ao contribuir para a nossa representação de tempo. Este tipo de compressão de tempo em hipótese alguma pode ser encarado com o sentido de linearidade, tal tempo pode até ser representado, mas nunca capturado pelo pensamento de tempo cronológico. O filósofo ítalo insiste na ideia de que o tempo messiânico não pode ser enquadrado nas estruturas do tempo cronológico, pois a noção de finalidade nesta dimensão de temporalidade não acolhe simplesmente um mero cálculo a partir do evento da ressurreição até o dia derradeiro. O que Agamben afirma é que este é um tempo operativo que urge dentro do tempo cronológico, de modo que esta noção de tempo é elaborada e modificada desde o seu interior, onde a própria noção de tempo que temos se torna uma necessidade de conclusão de nossa compreensão daquilo que seja o tempo propriamente dito, ou seja, este é categoricamente o tempo que resta. Neste sentido assinala Agamben (2006b, p.72-73),

Conforme nossa representação de tempo cronológico, como tempo no qual estamos, nos separa de nós mesmos, transformando-nos de algum modo em espectadores impotentes de nós mesmos, que contemplamos sem tempo o tempo que escapa, diante da incessante carência de si mesmo, o tempo messiânico, como tempo operativo no qual aferramos e realizamos nossa representação do tempo, é o tempo que somos nós mesmos, e, por isso, o único tempo real, o único tempo que nós temos. Exatamente porque está estendida nesse tempo messiânico, a *klésis* messiânica pode ter a forma dele como se não, da incessante revogação de toda a vocação.¹¹

A partir desta asserção, não se pode compreender a *παρουσία* presente na teologia paulina como uma espécie de retorno do messias no ocaso dos tempos, porém, a compreensão adequada seria a da presença messiânica que se encontra presente no acompanhamento de cada instante do tempo cronológico. Em razão disto, Agamben afirma que a perspectiva benjaminiana está carregada de sentido ao defender a noção de que todos os instantes são pequenos portais por onde a irrupção do advento do messias pode se efetuar. No que diz respeito à definição das categorias de tempo e vida messiânica de um modo amplo, existe um conceito que é de fundamental importância neste debate, isto é, o conceito de resto. Esta categoria de resto provém da tradição linguística dos profetas. O resto que na tradição profética, se manterá vivo em meio aos eventos escatológicos acabou sendo

¹¹ (Tradução nossa).

interpretado como aquela parte restante que sobreviverá diante das desgraças de seu próprio povo. Em outras palavras, pode se dizer que o povo judeu como um todo se manterá vivo diante das catástrofes que irá atingir os demais povos (GUNNEWEG, 2003). Na reflexão agambeniana, conforme a teologia de Paulo isto não quer dizer algo nem da primeira asserção e muito menos da segunda, ou seja, não se refere à parte e muito menos ao todo, mas se refere à inviabilidade da parte e do todo se ajustarem consigo mesmos e entre si.

O exemplo paulino que configura muito bem a questão arqueogenealógica agambeniana demonstra-se na desconstrução da oposição outrora existente entre o povo judeu e não judeu ao utilizar a fórmula antagônica em sua teologia na dualidade de espírito e carne. Neste sentido, o que se produz é um resto que trava cada uma das partes da primeira oposição para fazer a junção consigo mesma, isto é, existem judeus segundo a carne que não são judeus conforme o espírito e, existem judeus que não são judeus segundo a carne, mas que são judeus segundo o espírito. Desta forma, nenhuma das partes da primeira oposição pode ser alvo de um ajuste consigo mesma. A ideia de resto, proposta pela pena agambeniana, se constitui como um dos legados mais importantes da teologia paulina que exercem influência nas implicações da política contemporânea. Isto aparece de uma maneira sutil no pensamento de Agamben na noção que diz respeito à categoria de povo (AGAMBEN, 2006b). Neste caso o povo não se constitui como o todo e muito menos como a parte, nem na maioria e menos ainda na minoria. O povo é antes de tudo, aquilo que jamais pode coincidir de si para si mesmo, nem em termos de ser como o todo e ainda como a parte. Pois, é o que infinitamente resta em toda a condição de fissura ou resiste a ela e, apesar dos que detém o poder de governar, não deixa jamais reduzir-se a uma maioria ou minoria. Então, o resto é a figura que consiste em um povo que se constitui como aquele que tem o poder de decisão e, em razão disto, o povo é o único sujeito político real.

Dando atenção mais especificamente a categoria de resto, sublinhamos que Agamben utiliza a metáfora do poeta como a representação do resto, do testemunho e como aquele que está fora do arquivo. O poeta está em termos semânticos numa posição de perdedor, ou seja, o poeta como resto, a testemunha ou o resto está na condição de uma língua viva como se estivesse morta ou em uma língua viva como se estivesse moribunda. Em termos gerais, seja fora do arquivo, seja fora do “*corpus*” daquilo que já está dito o resto pode ser traduzido como as vítimas da

história contada pelo vitimadores (AGAMBEN, 2008). A língua que dá o testemunho precisa se colocar ou já está na condição de resto, estabelecendo assim um contraponto com o arquivo. Aqui podemos perceber o “*como se não*” da teologia de Paulo, em que se instala o empecilho da coincidência e do reconhecimento de sua dignidade sendo isto algo que estabelece a condição de resto.

É nesta senda que se imbricam a categoria de messianismo e resto. Agamben assinala que a grande luta do apóstolo dos gentios foi estabelecer uma relação entre a fé e a lei. A construção semântica paulina destas relações está fundada no verbo grego καταργέω. Este verbo é um composto de αργός, que tem a sua derivação de άργέω e, que tem o sentido de inoperante ou de não estar em obra e ainda de inativo. O composto desta construção semântica tem o sentido de fazer estar inoperante, desativado, suspenso de sua eficácia. (AGAMBEN, 2006b). Em razão disto, o messianismo não fomenta a destruição da lei, porém, a sua inoperância, a sua suspensão em termos de eficácia absoluta. De modo que a lei, simultaneamente está suspensa e realizada. Nesta perspectiva, Agamben assevera que a teoria de Schmitt acerca do estado de exceção, apenas fez introduzir no corpo jurídico um dos teologúmenos presentes na teologia paulina.

Isto nos leva a pensarmos no tempo messiânico paulino. Para Paulo este é o tempo de agora. O tempo como um instante oportuno traduz a noção de καιρός, este sentido nos mostra que a vivência do καιρός denota a não existência de outra concepção de tempo. Isto impede a introdução do tempo profano que é o χρόνος na experiência messiânica. Pois, este é o tempo que se contraiu, após a vocação messiânica, estabelecendo desta forma a categoria de resto em termos de “*como se não*” anteriormente. Esta noção de tempo de agora de Paulo tem grande similaridade com a concepção de tempo-de-agora de Benjamin. O tempo-de-agora benjaminiano, enquanto paradigma do tempo messiânico sintetiza a história da humanidade numa espécie de prodigiosa condensação da noção de temporalidade (BENJAMIN, 1994). Repleto de fragmentos do tempo messiânico, o tempo-de-agora trava a continuidade da história, seu desenvolver-se ininterrupto em termos de progressismo e narrativa a respeito dos vencedores. Este é o tempo que introduz a noção de continuidade do historicismo na anamnese dos vencidos, dos oprimidos, tendo em vista a sua redenção. Este é tempo soteriológico do próprio tempo.

O tempo messiânico conforme Agamben sustenta a capacidade particular de expor em relação consigo mesmo a totalidade dos instantes referentes ao passado. Isto significa que esta é a apropriação messiânica de um evento pretérito que o coloca não somente nesta relação consigo mesmo, porém, com o próprio agora, separando-o da fluidez opaca do historicismo e implantando-o na história e na experiência. O tempo operativo de Guillaume tem uma importância articulatória central, pois este afirma que as representações especiais de tempo, ofertadas pela gramática nos fazem olhar o tempo como algo sempre acabado. E se o tempo já está sempre erigido? E se a gramática de forma alguma permite a inclusão do tempo como uma construção do pensamento, tendo em mente que todas as operações cognitivas nos conduzem a uma determinada quantidade de tempo para materializar-se? A esta noção de tempo salienta Agamben (2006), Guillaume denomina de tempo operativo. Ao confrontar esta noção de tempo com a concepção de tempo messiânico, Agamben assinala que, da mesma forma que o tempo operativo, o tempo messiânico é o tempo que o tempo leva para se definir e findar-se. Este tempo não se encontra no presente, porém se movimenta em relação ao mesmo.

Outro autor que influencia deveras as reflexões de Agamben é Benveniste que trata de questão similar quando forja a noção de tempo crônico e tempo linguístico. O tempo crônico é aquele tempo dos acontecimentos que estão congelados na história, e que pode ser comparado ao tempo contínuo benjaminiano. Este é o tempo que se deixa representar pelos humanos em sua vida hodierna, como é o caso da utilização de calendários, mesmo que este tempo crônico seja caracterizado como um tipo de aberração diante do tempo vivido e não estabelece uma isomorfia perfeita com o mesmo, pois em razão de ser um tempo objetivado e, pelo fato de propor normas e distinções lineares onde se alojam eventos, porém, estes não coincidem com os elementos inerentes as experiências que os humanos vivenciam em termos de tempo (BENVENISTE, 1989). Então, o tempo linguístico acaba estando atrelado à prática da fala e organiza-se como uma função discursiva. Outra influência forte na reflexão filosófica de Agamben é a presença das reflexões sobre tal problema tecidas pela pensadora Hannah Arendt.

Para Arendt, o presente é encarado como um hiato entre o futuro e o passado que precisa ser desvelado e paramentado conforme o mesmo vai sendo vivenciado (ARENDR, 2011). Esta compreensão arendtiana pode ser copulada com a

compreensão da noção do presente como o tempo que resta, devido à razão de dever ser fundado novamente a cada instante, sem a intervenção do passado ou do futuro, pois estes serão sempre ressignificados pelo tempo presente, esta ação segue na mesma direção da língua como resto, ou seja, a linguagem que tem a força de recriar e reordenar toda a tradição, dando a esta novos sentidos a cada novo enunciado (SCARDINO, 2013). Ademais, a pergunta que move a reflexão de Agamben ao tratar do tema do messianismo e do resto é a seguinte: *“Como deve ser tratada a categoria de resto de Israel?”*.

Tentando dar conta desta questão Agamben chama a atenção de que a interpretação de alguns teólogos é deveras equivocada. Pois, se estes entendem o resto como uma espécie de proporcionalidade numérica, ou seja, como aquela parte dos judeus que sobreviverão as hecatombes que demarcavam fundamentalmente a Imagem da escatologia da tradição profética, como um tipo de providência estabelecida entre a destruição e salvação, o erro hermenêutico se estabelece. Outra noção equivocada é a leitura que entende que o resto deve ser intuitivamente coincido com o povo de Israel, tomando como base para tal proposição a ideia de que este povo foi eleito para ser conservado vivo em meio à destruição teleológica dos povos vizinhos. Agamben considera que uma das leituras mais pertinentes dos textos da tradição profética que tratam deste problema, demonstra que o resto seja mais consistentemente a imagem que Israel adota diante da eleição e do evento messiânico.

Agamben insiste que o resto não é nem o todo e muito menos a parte, porém, significa a impossibilidade no que tange ao todo e a parte de coincidir consigo mesmo e entre ele. O instante decisivo do povo eleito, isto é, de todo o povo, se constitui necessariamente como o resto, como o todo (AGAMBEN, 2006b). Para o filósofo italiano este é o conceito profético e messiânico que o apóstolo Paulo recorre e desenvolve, pois este seria o sentido central de sua proposição teológica, de sua divisão e distinção. Para a teologia paulina a categoria de resto não tem a mesma conotação presente na tradição dos profetas que indica o sentido de um conceito que tem no futuro o seu alvo. Entretanto, o que Paulo denota é o sentido de uma experiência que se vivencia no presente e que determina o agora messiânico. Conforme podemos ler na epístola aos Romanos capítulo 11.5: *“Assim também no tempo atual constituiu-se um resto segundo a eleição da graça.”* Esta é a representação cabal do que seja o tempo messiânico do resto na teologia de Paulo.

Após esta digressão sobre tais questões relevantes que estão implícitas na genealogia teológica de Agamben, temos condições de seguir nossa análise e assim vemos como esta vida messiânica se insere no paradoxo da fratura ocorrida entre o ser e a práxis da natureza divina e as suas implicações em termos de liberdade diante da soberania e do governo. Desta forma, aprofundaremos a questão da glorificação nas democracias contemporâneas tendo em vista as aclamações da opinião pública na sociedade do espetáculo e o exame sobre a crítica agambeniana dirigida a governamentalidade das massas nas democracias contemporâneas.

3. A GENEALOGIA DA SOBERANIA E DO GOVERNO NO LIMIAR DO SER E DA PRÁXIS ECONÔMICA

3.1 A fratura operada pela teologia cristã entre o ser e a práxis no cerne da natureza divina

Dando sequência a nossa pesquisa, notamos que Agamben desenvolve a sua genealogia teológica da economia e do governo e trata do problema da fratura instalada entre o ser e a práxis no seio da natureza divina de modo perspicaz. Os padres da igreja antiga estavam muito atentos aos problemas que tinham de enfrentar no contexto de elaboração da doutrina da *οικονομία*. Tudo indica que, nesta movimentação apologética houve o empreendimento da mesma num sentido de freiar o avanço da mentalidade que postulava a noção de que houvesse uma fratura no seio do monoteísmo. O risco enfrentado era o de que poderia acontecer uma recolocação da categoria de pluralidade no cerne das imagens divinas e, desta maneira, novamente o fomento de um politeísmo que era algo constitutivo do paganismo grego. Segundo Agamben (2011) a busca que se fez para contornar este perigo objetivava a postulação de uma imagem trinitária pluralista no seio da natureza da divindade. Logo, isto foi encarado como algo que na concepção de algumas vertentes teológicas poderia trazer problemas para dentro do monoteísmo que vinha da tradição teológica hebraica, a reação de alguns teólogos foi a de se insurgir contra esta formulação plural da doutrina trinitária. Hipólito assevera que é preciso reafirmar que em Deus a unidade se firma segunda sua *δύναμις*, isto é, nesta ponderação hipolitiana temos como fundamentação para a sua posição o uso do conceito estoico de *ουσία* que estabeleceria a unidade substancial de Deus. Porém, para Hipólito a pluralidade tríplice de Deus se encontra presente apenas no campo da *οικονομία*. No caso de Tertuliano, a crítica é feita a Práxeas no sentido de que a simplicidade da disposição da *οικονομία* não representa de forma alguma qualquer cisão com a categoria de substância. Logo, Agamben argumenta que na ontologia divina, segundo estes padres primitivos, não existe qualquer tipo de ruptura cismática, pois a trindade de que falam os padres está posta no âmbito da *οικονομία*, e não se espraia para o campo da ontologia.

A problemática que estava sendo enfrentada no sentido de aniquilar qualquer tipo de intencionalidade cismática no plano da ontologia acaba ressurgindo, entretanto, e agora, na manifestação de tal problemática em termos da existência de uma fratura no que tange ao ser da própria divindade e de sua práxis. A questão que instaura esta cisão entre a ontologia e a praxeologia divina nos mostra que ao avaliar o problema, Agamben pondera que ao fazer a distinção entre a substância da natureza divina de sua condição econômica o que se representa é o ato de instauração de uma fratura aguda no que tange ao ser divino e o seu agir, isto se dá entre o campo de sua substância metafísica e de sua práxis na imanência mundana. Para Agamben, é nesta articulação que encontramos presente um dualismo velado residente na doutrina da *οικονομία* desde os primórdios do cristianismo. Esta questão tem de longe um reflexo em termos de parentesco com a problemática gnóstica que não se restringe a questão das duas imagens da divindade, isto é, uma imagem una ou trina, porém, com a noção que comporta o caso mais pertinente entre Deus e a sua operatividade governamental do mundo.

Na construção de sua genealogia Agamben nos conduz pela via que exige certa avaliação da teologia que Aristóteles produziu no término da sua consagrada obra *Metafísica* e que localizamos tais elementos no livro Λ . Na referida obra qualquer movimentação na realização de uma distinção entre o ser e a práxis na divindade é algo que está fora de cogitação. Destarte, se o deus de Aristóteles move, na condição de motor imóvel todas as esferas celestes, a razão justificativa para que isto aconteça passa pela noção de que esta é a sua natureza e não existe qualquer tipo de necessidade em requerer que haja uma volição especial ou uma ação particular que esteja voltada para o cuidado do mesmo por si e ainda do universo. O cosmos estabelecido no que diz respeito a sua finalidade e destino descansa na junção perfeita entre o ser e a práxis. Numa perspectiva diferente temos a proposição da doutrina cristã da *οικονομία*, que deseja por em questão a noção que afirma a existência de certa unidade entre ambas as esferas, embora estabeleça uma diferença e distinção entre o ser e o agir. A concepção de que a *οικονομία* ao ser considerada a via pela qual Deus governa o mundo, demonstra que existe uma distinção em relação ao seu ser, e evidencia que a partir desta questão ontológica a ideia de que nada possa ser deduzido em termos de práxis (AGAMBEN, 2011). A via de exame a partir do ponto de vista da ontologia sobre a

noção de Deus está aberta e, assim, torna-se possível elencar os seus predicados e até mesmo negá-los, assim como faz a teologia negativa, pois todas as suas qualidades uma a uma podem colaborar para que se chegue a uma noção que englobe um conceito de ser puro, conforme a sua essência se harmonize com a sua existência. Porém, Agamben afirma que esta operação não nos garante a pavimentação de nenhum tipo de caminho rigoroso para que se conclua algo a respeito de sua relacionalidade com o universo, muito menos o como a divindade tomou a decisão de fazer a gestão do desenvolvimento da história de sua criação.

Sendo assim, séculos se passaram e um pensador importante na tradição filosófica, a saber, Pascal identificará com clareza algo a respeito dos governos profanos no sentido de que a *οικονομία* não tem qualquer tipo de fundamento sólido posto nas margens fundantes da dimensão ontológica da questão tratada, e a única forma de jogar fundamentos nesta dimensão da existência consiste em ocultar a sua gênese. Em razão disto, de igual modo ou superando a condição misteriosa de Deus em sua natureza, temos a questão da sua contingente decisão de administrar o universo soberanamente. Este seria o real mistério que estava oculto ao longo de muitos séculos no próprio âmago da divindade e que foi desvelado aos seres humanos com o advento de Jesus Cristo. Isto acontece não num sentido ontológico, mas num sentido ligado à práxis soteriológica projetada pela divindade, que nas palavras de Paulo era expresso pela fórmula: “economia do mistério” e que depois tornar-se-ia “o mistério da economia”. Ademais, o mistério da *οικονομία* fatalmente expressará segundo a inversão do sintagma presente na teologia de Paulo que de certa forma e, desde então, será uma espécie de mistério que fomentará o trabalho entusiasmado e rigoroso da parte dos teólogos e dos filósofos cristãos primitivos num sentido de estar posto não no campo da metafísica, mas, sobretudo, no campo da práxis. O paradigma da *οικονομία* e da ontologia, que correspondem ao governo e à soberania (governo do mundo e soberania de Deus), segundo Agamben, constituem-se em sua origem como paradigmas de ordem teológica. Estes são dois distintos, de modo que apenas num movimento paulatinamente progressivo é que a doutrina da providência e a própria reflexão da filosofia moral irão fazer um esforço de construir um liame entre ambos, porém, sem conseguir perfeitamente estabelecer tal cópula entre ambos.

Com efeito, o dado que demarca tanto a posição trinitária como a cristológica, num sentido de terem assumido em sua gênese um formato de dogma calcado na especulação metafísica antiga, além de não anular a possibilidade nos mostra que provavelmente estas duas formulações dogmáticas da teologia cristã, já tenham sido construídas tendo como base terminológica a questão da *οικονομία*. Talvez isto venha a ser algo que continuará delimitando sequazmente o seu deslocamento posterior de uma forma amplamente expansiva em termos de governo do mundo e soberania divina. Agamben (2011) pondera que a ética ao ser considerada em seus efeitos a partir dos modernos, acaba sendo gerada com todos os seus problemas irresolúveis desde esta fratura entre o ser e a práxis que foi fomentada no ocaso do mundo antigo que tem o seu lugar por excelência no ambiente da teologia cristã. O filósofo italiano chama a atenção para o fato de que a noção de vontade livre não faz parte constitutiva do ambiente de pensamento clássico e que este tipo de pensamento se metamorfoseia na categoria que estará presente inicialmente no bojo da teologia cristã e, posteriormente, na ética e na metafísica trabalhada na modernidade. Esta situação ocorre pelo fato de que ambas as áreas tiveram a sua gênese na fratura entre o ser e a práxis e será inevitável que este conflito seja estancado e pare de acontecer. Se pensarmos que a estrutura do universo antigo não pode ser entendida como a vontade dos deuses, mas como sua própria natureza que é impassível e imutável, natureza esta que é portadora de todo o bem e de todo o tipo de mal, e que não se sensibiliza com qualquer tipo de prece por não ter a disposição da misericórdia. Nesta medida, Agamben continua ponderando que a noção de vontade divina que, por sua vez, acaba tendo a prerrogativa de decidir livremente e previdentemente as suas próprias ações, logo acaba sendo encarada como algo mais forte que a própria força de sua onipotência. Esta seria a marca insuperável da fratura que houve em relação à ideia predominante de destino na antiguidade e, simultaneamente, a busca frenética de oferecer uma fundamentação para o orbe anárquico da praxeologia da divindade. O movimento frenético de averiguação da razão da destituição de fundamento da própria práxis, comporta a vontade de saber se na noção de ontologia não reside nenhum tipo de fundamento para amparar à própria práxis.

A questão que provoca uma desconstrução de cosmovisão concernente ao universo antigo aparece quando esta visão de mundo se depara com a teologia

cristã da criação. Nesta linha, não é tanto a ideia de uma operatividade divina que se ergue como empecilho, mas o fato de que esta práxis não mantém uma relação de necessidade com a ontologia e, muito menos, se fundamenta na noção de ser, porém, o que salta aos olhos é o fato de que isto é o resultado de uma ação libérrima e gratuita da vontade divina. Agamben pontua que mesmo que seja verdade o fato de que já temos em Aristóteles uma ideia de apraxia divina, o pensamento antigo, de modo especial a partir da tradição estoica, não nos deixa negar que exista uma concepção de ação divina e, no caso dos apologistas cristãos, estes não deixam de chamar a atenção, neste sentido, para o problema do demiurgo presente no pensamento platônico. A fratura entre ser e vontade, natureza e ação que foi trazida pela teologia cristã é até então inédita. Esta fissura entre natureza e vontade na divindade foi introduzida pelos mesmos teólogos que elaboraram o paradigma da *οικονομία*. Agamben chama a atenção para o pensamento de Orígenes que entende que a vontade demarca uma verdadeira incisão partitiva em Deus e na sua criação. Já no caso do pseudo-Justino tanto a essência como a vontade necessitam ser mantidas em estado de distinção na divindade. Se aceitássemos que em Deus tanto o ser como o querer se confundissem ao ponto de se tornarem uma e mesma coisa, Deus por querer muitas coisas, concomitantemente, acabaria se tornando num determinado momento uma coisa, e em outro, evidentemente, outra coisa, logo este tipo de estado na natureza divina não pode ser concebido. De modo que se fizesse tal produção por meio do seu ser, tendo em vista que o seu ser é necessário, estaria obrigado a realizar o que já realiza e a sua criação não teria a condição de liberdade.

Por conseguinte, a mesma razão da criação realizada a partir do nada, só fomenta a questão da autonomia e da liberdade da práxis de Deus. A criação do universo não se deu em razão da necessidade da natureza divina e muito menos de seu ser, porém, a questão gira em torno taxativamente da vontade de Deus que se realiza na gênese de todas as coisas. Todavia, a questão é a seguinte: Deus não age segundo qualquer tipo de necessidade natural, porém, age por causa do arbítrio de sua própria volição. Em razão disto, a vontade se constitui como o dispositivo que tem a função de articular, simultaneamente, tanto o ser como a práxis divina, que segundo a leitura de Agamben, foram divididos em Deus. A primazia da vontade que na filosofia contemporânea acabou tendo um destaque de modo significativo tem a

sua gênese na situação da fratura existente entre o ser e a práxis divina que, fundamentalmente, desde os seus primórdios está ligada a problemática da *οικονομία* teológica (AGAMBEN, 2011). Somente a partir desta perspectiva que leva em conta a fratura entre o ser e a práxis é que se faz amplamente compreensível o sentido das disputas que envolvem a posição do arianismo que cindiu de forma tão forte a suposta unidade teológica da igreja durante os séculos IV até VI do tempo comum cristão. Por diversas vezes, as disputas aparentam sustentar a filigrana de coisas tão pequenas e banais que não é realmente simples para os modernos compreenderem o que verdadeiramente está ocorrendo no cerne dos conflitos que envolvem o cristianismo nascente e o poder do império romano instituído na época.

A questão que está em jogo é a do princípio genético do Filho. Entretanto, este princípio originário não tem aqui uma espécie de sentido que se restringe apenas a questões de ordem cronológica, em termos de equivaler apenas a questões de definição de quando teria tido o seu início. Seja com a figura de Ário ou com a de seus contendores, ambas as partes estão em comum acordo no que diz respeito ao aspecto do Filho ter sido gerado pelo Pai e que esta geração, ocorreu desde os tempos mais remotos na eternidade. A insistência de Ário se dá com a afirmação de que o Filho foi gerado fora do tempo. O problema que se encontra em jogo, não é uma questão de ordem meramente cronológica e muito menos jungida a questões de cunho hierárquico, o que está em disputa de fato é a decisão que considera a situação da condição do Filho, isto é, se a palavra e a práxis divina se fundamentam no Pai ou se se constituem como o Pai, ou seja, sem princípio, anárquico e infundado. A terminologia que se torna decisiva para a compreensão da questão é a de anarquia, fundamento e princípio. Para Ário, existe um Deus não gerado e que é sempiterno, porém, o Filho foi gerado fora do tempo pelo Pai, o Filho tem no Pai o seu princípio, o seu fundamento e recebe dele o seu próprio ser. Eunômio também corrobora a tese de que somente Deus é infundado, eterno e infinito. Entretanto, o Filho, certamente, é no princípio-fundamento e não sem princípio e fundamento.

De certo modo, com a especulação de que o logos está firmado em seu fundamento no Pai, o episcopado reunido pelo imperador Constâncio na cidade de Sérδικa no ano de 343, deixa claro que o cisma não tem nenhuma relação com a

questão de se o Filho foi gerado ou não gerado, porém, faz referência com o seu princípio ou ausência do mesmo. A defesa feita em Nicéia, que por fim foi acolhida pela maioria dos conciliares, apresenta certa coerência com a doutrina da *οικονομία*. Da mesma maneira que esta não está fundada na natureza e no ser da divindade, porém se constitui como um mistério, de igual modo o Filho, isto é, aquele que tomou para si mesmo a *οικονομία* da salvação é infundado no Pai e, sendo assim, é como ele num sentido de anarquia pura, sem fundamento e nem princípio. A *οικονομία* e a cristologia acabam sendo, não apenas história, mas ainda geneticamente coirmãs e indistinguíveis. Assim como na *οικονομία* temos a práxis de igual modo na cristologia temos o *Logos*, ou seja, a palavra de Deus procede com o desenraizamento do ser tornando de modo que este é constituído como um estado anárquico, a partir desta postura é que muitos representantes da ortodoxia defendiam a terminologia “*homousios*” que foi defendida pelos teólogos do imperador. É importante entendermos bem esta atitude anárquica presente na gênese da cristologia, pois somente assim será possível entender bem os desdobramentos histórico-teológicos posteriores e ter a devida clareza genealógica do clássico preconceito que a filosofia ocidental ao longo de sua história nutriu e sustentou em relação à teologia, pois é esta tradição filosófica que com a sua fratura ética entre a ontologia e a práxis terá êxito nesta empreitada (RUIZ, 2014a).

Assim, que Cristo tenha uma condição anárquica significa que, por último, a linguagem e a práxis não repousam e encontram fundamento no ser. A ênfase exagerada na questão do ser é primordialmente remetida à dinâmica conflitual entre ser e agir, entre a ontologia e a *οικονομία*, entre o ser que em si mesmo é incapaz de realizar ações e uma ação que está destituída de ser. Entre estes dois campos surge à ideia antagonica de liberdade (AGAMBEN, 2011). A cisão entre o ser e a práxis perdura ao longo de muitos debates teológicos ao longo dos séculos. Para Agamben, a fratura ocorrida entre o ser e a práxis já está sendo indicada na linguagem forjada pelos padres da igreja quando estes elaboram a terminologia oposicionista entre a teologia e a *οικονομία*. Este conflito de oposições, ainda não aparece na teologia de Hipólito, Tertuliano e Clemente de Alexandria. Porém, o germe do conflito já está sendo gestado no ambiente teológico destes padres com a distinção provocada entre as categorias de *δύναμις* e *οικονομία*. A distinção entre

estas duas categorias terminológicas, em Eusébio, aparece com mais clareza e faz correspondência com a distinção presente entre a condição das duas naturezas de Cristo em sua humanidade e divindade, algo que ele põe em comparação analógica como a diferença entre a cabeça e os pés. Aqui temos aquela metáfora paulina que faz a analogia de Cristo como a cabeça da igreja e os pés que representam a sua humanidade assim como a nossa condição humana, condição que Cristo assumiu tendo em vista a redenção de sua criação.

Com a teologia produzida pelos capadócijs, de modo especial com Gregório di Nazianzo, este conflito entre a teologia e a *οικονομία* acaba se sofisticando de modo que acaba indicando dois espaços diferentes em que um deles é o da natureza e da essência de Deus que está representando a sua ação redentora e de outro lado, a tensão entre o seu ser e a sua práxis. Contudo, estes dois tipos de discursos e duas formas de racionalidade que são distintas, tem cada uma delas àquilo que mantém as suas propriedades conceituais com peculiaridades bastante delimitadas. Sendo assim, existem dois tipos de discursos que tem como referência o próprio Cristo, um dos discursos diz respeito à natureza divina (soberania) e o outro faz referência à dimensão econômica de sua encarnação e a questão condizente a dimensão soteriológica (o governo pela salvação do mundo). Esta bipolaridade teológica é crucial para entendermos a bipolaridade da política moderna. Agamben frisa que cada discurso sustenta a sua própria racionalidade terminológica, sendo isto importante no sentido de que não haja mistura de uma com a outra tendo em vista uma interpretação adequada do problema. A distinção existente entre estas duas formas de racionalidade retorna em forma de oração que foi dedicada à festa da natividade, em que após a evocação da incomensurabilidade da divindade, o teólogo Gregório di Nazianzo afirma que o seu objetivo maior não é a teologia, mas sim a *οικονομία*.

Agamben denota que aproximadamente uns 150 anos após estas ponderações de Gregório, outro teólogo chamado Teodoreto de Ciro está de acordo com a distinção e com a articulação da correlação entre as duas formas de racionalidade. Para este teólogo, faz-se necessário empreender este discernimento para que saibamos quais os termos que pertencem à teologia (soberania) e quais são constitutivos da *οικονομία* (governo), se porventura aconteça uma fusão entre as duas formas de pensar, a questão da encarnação poderá sofrer determinada

ameaça de cair em uma postura monofisista. Logo, a mistura entre as categorias que envolvem ambas racionalidades deve ser peremptoriamente evitada. Em síntese, a formulação é a de não se misturar a teologia com a *οικονομία*, porém, estas duas racionalidades se manterão em ação em termos de correlacionalidade, porém sem deixar de manter a devida distinção existente entre os dois argumentos que precisa sofrer com uma fratura substancial. Na visão dos padres, esta exigência de não fazer uma confusão e, simultaneamente, manter as duas racionalidades cada uma em sua devida esfera parece ser ponto pacífico. A meta é a de propagar em unidade na pluralidade tanto da racionalidade teológica como da econômica, para que não se confunda esta distinção com a teologia das duas naturezas de Cristo.

Na teologia patrística a distinção que foi estabelecida entre a teologia e a *οικονομία* é deveras sólida e persistente, de modo que podemos identificar tal questão na teologia moderna. Agamben entende que a sua presença nesta teologia se dá com a oposição existente entre a noção de trindade imanente e trindade econômica. No caso da trindade imanente temos Deus como ele é em si mesmo, isto é, como trindade de substância. No caso da trindade econômica ou trindade de revelação, temos a operação soteriológica de Deus por meio da qual acontece a sua revelação aos seres humanos. A correlação entre estas duas racionalidades trinitárias, que são simultaneamente e paradoxalmente distintas e não separáveis, se constitui conforme Agamben em uma tarefa que a *οικονομία* trinitária delegou à teologia cristã. De modo especial, à doutrina do governo providencial do mundo que se mostra em razão disto como máquina bipolar. Isto denota que a unidade geralmente sofre a ameaça de ser desconstruída e, por isso, necessita ser constantemente reconstruída (AGAMBEN, 2011).

A oposicionalidade diametral e forte e a simultânea aproximação temporal entre a teologia e a *οικονομία* talvez possa ser representada com mais nitidez no bojo das controvérsias que giram em volta da celeuma monotelista que cria um racha entre os padres da igreja no século VII. A questão é a seguinte: para os monotelistas existe em Cristo duas naturezas, porém nele reside apenas uma vontade e uma só atividade, que realiza tanto as obras divinas como as obras humanas. A preocupação dos monotelistas é a de barrar o difisismo que ao ser levado às últimas consequências, seja capaz de gerar uma fratura também na *οικονομία*, isto é, na práxis divina e assim introduzir em Cristo duas vontades que

estejam em oposição entre si mesmas. Seria algo do tipo como se na racionalidade logocêntrica da divindade, o próprio Deus quisesse operar a redenção e o seu lado humano fizesse uma série de objeções a tal intenção de modo que colocaria em contraste internamente a sua própria vontade. A questão concerne a não transferência daquilo que é do campo da *οικονομία* para o espaço da teologia ou o inverso também se constitui como verdade.

Contudo, uma implicação grave surge, pois tudo aquilo que é direcionado à teologia também tem uma imbricação com a *οικονομία*, porque se não tivesse validade, o Filho de Deus estaria fora desta articulação teológica junto com o Pai. Esta questão prejudicaria a sacramentalidade do batismo, pois se Cristo fosse sacado da fórmula batismal, a ação que opera a virtude graciosa do sacramento cairia em descrédito. Tomando como apoio o pensamento de Máximo, a argumentação agambeniana nos faz a indicação de que o Filho de Deus na tradição dos padres primitivos tem a função de representar a *οικονομία* que ensina tal verdade à teologia. A partir desta perspectiva, Agamben indica que não é surpreendente que uma espécie de economicismo radical, tenha distinguido na pessoa do Filho duas volições, isto pode ser algo que cause um risco de ruptura na própria unidade do sujeito cristológico e, por esta razão, tenha a necessidade de asseverar que a univocidade entre a teologia e a *οικονομία*, conforme a noção de uma espécie de teologismo que busque a todo custo preservar a unidade, não mede esforços em opor com vitalidade as duas racionalidades. Estas duas racionalidades, segundo o filósofo italiano, levam consigo a marca distintiva que perpassa constantemente uma gama sem precedentes de disputas teológicas.

Desta maneira, na formulação conjunta da dogmática trinitária e da cristológica, o que fica explicitado é a sua copulação que de forma alguma pode ser cindida e, da mesma forma, a teologia e a *οικονομία* não podem ser divididas. Da mesma forma que as duas naturezas de Cristo subsistem em sua coexistência comunicacional tomando como base a fórmula da união hipostática, ambas não se dividem e muito menos se confundem, da mesma forma as duas racionalidades têm de se manter em relação, porém, sem confusão e se distinguir sem se dividir. O que está em jogo não é somente a unidade e a divisão do Filho, porém de uma forma mais ampla o que está valendo é a fratura entre o ser e a práxis. As duas racionalidades, a saber, a da teologia e a da *οικονομία*, tem de operar de uma

forma paradoxal em uma divergente harmonia de concordância. Isto fomenta a situação de que a *οικονομία* do Filho não seja negada e nem seja inserida em Deus uma fratura substancial. Com efeito, a racionalidade da *οικονομία*, conforme a qual a cristologia tomou conhecimento primariamente de sua fórmula incerta, não cessará de jogar luzes sobre a teologia. Conforme a terminologia da “*houmoousia*” e da “*homoiousia*”, concernente à hipóstase e a natureza, ganhar força ao longo dos desdobramentos até o ponto de ocupar amplamente o espaço da formulação da doutrina trinitária, a racionalidade da *οικονομία*, com o seu marco paradigmático operativo e administrativo, e não de ordem ontológica e epistêmica. Isto é algo que direcionará a sua ação que continuara sendo ocultada como uma espécie da força que buscará corroer e fragilizar a unidade da ontologia e da práxis da divindade e da humanidade. Com isto, esta postura terá uma consequente relevância no Ocidente (AGAMBEN 2011, p. 79),

A fratura entre ser e práxis e o caráter anárquico da *οικονομία* divina constituem o lugar lógico em que se torna compreensível o nexos essencial que, em nossa cultura, une governo e anarquia. Não só algo comparável com um governo providencial do mundo é possível apenas porque a práxis não tem fundamento algum no ser, mas esse governo, que, como veremos, tem seu paradigma no Filho e em sua *οικονομία*, é ele próprio intimamente anárquico. A anarquia é o que o governo deve pressupor para a qual continua se encaminhando. (Nesse sentido, Benjamin tinha razão quando escreveu que nada é tão anárquico quanto a ordem burguesa; e a observação que Pasolini põe na boca de um dos hierarcas do filme *Salò*, “A única anarquia verdadeira é a do poder”, é perfeitamente séria).

No âmbito da problemática instaurada na fratura entre ser e práxis, Agamben como estamos notando, sinaliza que a *οικονομία* divina tem um caráter anárquico e que isto forma um espaço lógico onde se tem a possibilidade de compreensão do liame substancial que na vida cultural contemporânea, acaba fazendo a junção entre o governo e a própria anarquia. A questão não gira em torno do eixo de um governo providencial do universo, mas a sua viabilidade se dá apenas pelo motivo de a práxis não ter qualquer tipo de fundamento na dimensão da ontologia. Todavia, o governo para Agamben tem a sua forma paradigmática na pessoa do Filho e em sua *οικονομία*, pois ele mesmo é interiormente anárquico. Esta anarquia é que deve ser pressuposta e acolhida pelo governo como a gênese do que provém e, simultaneamente, como o objetivo ao qual permanece mantendo o seu movimento. Agamben insiste que a *οικονομία* é destituída de fundamento e por isso anárquica e

que a sua genealogia quer estudar o paradigma governamental que se constitui como anárquico-governamental. Porém, tal questão não rechaça a possibilidade da existência de um fluxo que acabe transcendendo o governo e a anarquia, aqui temos algo que não seja imponderável, algo em termos de um ingovernável, isto é, algo que jamais possa tomar o formato de uma *οικονομία*.

Agamben expõe a noção de que com o término da cultura clássica o paradigma da *οικονομία* ganha espaço em razão da fratura entre ser e práxis. Logo, a práxis não tem seu amparo na história da salvação calcada na ontologia divina, porém, a distinção encontra-se na pessoa do Filho. Mas, tal práxis é anárquica e sem fundamento, de modo que esta se encontra em consonância com a proposta de unidade da substância. A noção de uma ação livre e volitiva, onde criação e salvação se unem se constitui como uma postura que deveria superar a visão gnóstica de mundo de um demiurgo em sua condição ontológica e praxeológica que inviabilizaria a própria noção de criação. A teologia cristã busca harmonizar a transcendência divina com a criação. Aqui temos que levar em consideração, segundo Agamben, o fator do governo providencial do universo de matriz estoica e judia. A *οικονομία* em sua função gerencial e administrativa sempre ofereceu uma práxis descolada das questões de ordem ontológica e de qualquer normatividade a priori construída. O paradigma da *οικονομία* foi responsável pela novidade nuclear erigida na teologia cristã em termos de se orientar para um movimento gerencial, tendo a formulação dos dogmas trinitário e cristológico, algo que se manifestou não de uma forma epistemológica, mas numa práxis anárquica se fez valer tanto de suas aporias ou como de seus êxitos conquistados.

Na perspectiva agambeniana, a teologia cristã em sua função econômica, ofereceu uma série de contribuições para as práticas políticas no mundo ocidental. Em razão disto, haveria a necessidade de se repensar a história ocidental em sua totalidade desde um novo ângulo, pondo em contato tanto a tradição política como a econômica em sua governamentalidade, algo que como temos visto gera a máquina bipolar de poder na política ocidental. Desde a atividade teológica empreendida pelos padres primitivos da igreja, o caráter praxeológico governamental da *οικονομία* já significa o modo de fazer a gestão por meio de uma pluralidade da potência divina. Agamben frisa que este sentido fundamentalmente governamental, diante do paradigma impolítico da *οικονομία* indica as suas consequências

políticas. Nesta direção, a fratura ocorrida entre a teologia e a *οικονομία*, entre soberania e governo, ou seja, a fissura instaurada entre o ser e a práxis conforme vai tornando livre a anarquia da ação, ergue, simultaneamente, a viabilização da peremptória e inexorável exigência de administração e gestão de seus atos de gestão (AGAMBEN, 2011). Ponto forte nesta digressão agambeniana é a demarcação que quando historicamente aconteceu esta ruptura da harmonia entre o fator metafísico e o fator da imanência na cosmologia do mundo antigo, é a aporia do governo do universo e de sua legitimidade que entram em jogo, seja em qualquer sentido apontado, pois isto acaba sendo um problema político por excelência para os modernos.

3.2 O governo providente da liberdade humana e as conexões resultantes da fratura teológica nas implicações entre a soberania política e a práxis governamental

A máquina governamental tem a sua fundação no paradigma da *οικονομία*. Agamben para fundamentar bem esta questão em sua genealogia, estabelece um plano onde às duas racionalidades evocam em termos de superfície e diante da pluralidade das explicações o problema da unidade e da multiplicidade que emerge do ambiente greco-romano e se desloca para dentro do universo teológico do cristianismo primitivo no tema que diz respeito ao governo providente do mundo por parte de Deus. No medievo a teologia da trindade acabou se configurando a partir daquilo que no tópico anterior já viemos esquadrihando que é o problema do ser e da práxis divina, ou seja, a questão tensa presente entre a ontologia e a *οικονομία*, soberania de Deus e governo do mundo. Na esteira da dialética entre a questão que envolve a secularização e o próprio estatuto da teologia, a genealogia teológica agambeniana nos mostra que os dispositivos que operaram entre os modernos, onde a questão da secularização é um ponto dado, pois tal secularização oculta dispositivos teológicos que persistem na constituição do poder moderno, entre eles a soberania e o governo. Mas, apesar disto, o problema da fratura entre o ser e a práxis ainda está presente e operante. Porém, agora a questão está centrada no âmbito da práxis, porém, esta não consegue se desvencilhar da clássica fratura entre o ser e o agir. Logo, a fissura existente entre a soberania concernente à

natureza de Deus e à questão do governo providente das liberdades individuais atinge a vida dos modernos desde uma tensão presente entre as categorias de soberania e governo.

O pensamento genealógico de Agamben coloca o questionamento a respeito da razão que sustenta a necessidade do poder moderno, que se apresenta como economia do poder, em todo o seu esplendor prático necessitar da glória. Nesta senda, o filósofo italiano por meio do discernimento entre os dois paradigmas o da soberania e o da economia sinaliza que esta situação é a responsável pela fomentação da moderna noção de biopolítica. Na genealogia agambeniana fica claro que a gestão da vida já emerge desde a realidade social dos gregos com o paradigma gerencial entre a dimensão do público e do particular. Este paradigma gerencial tem a função de estabelecer a ordem e a disposição dos elementos que devem ser administrados (AGAMBEN, 2011). Sendo assim, a disposição e o ordenamento e a seleção das informações úteis na modernidade tem o seu núcleo operante muitos antes nos arranjos administrativos dos gregos antigos, pois na cidade grega e no espaço do núcleo familiar o que impera é a noção de disparidade e do governo destas volições assimétricas e individuais (RUIZ, 2013). Isto será transladado para a idade moderna passando pelo tempo milenar dos medievais. Entretanto, o significado da noção de *οικονομία* aparece modificada em Paulo apóstolo que seria um enviado de Deus para administrar a missão evangélica atendendo assim à vontade divina e tendo como horizonte a noção de salvação que faz parte da suposta *οικονομία* do mistério que no tempo oportuno começa a ser realizado em sua plenitude.

Paulatinamente esta noção de *οικονομία* vai ganhando vulto e se articula com a construção do dogma da trindade que mostra a questão da unidade do poder divino e a noção paradigmática de um poder monárquico em Deus sendo desconstruídos. Por isso, a necessidade de uma apologia em torno do monoteísmo acabou sendo produzida pela teologia cristã nos primeiros séculos de sua existência. O confronto entre a teologia política e a teologia econômica é algo inevitável e do modo que Agamben explora bem esta questão, presente nos dois paradigmas do poder que se insurgem na modernidade e de igual modo diante da pluralidade dos poderes instituídos frente qualquer posição unilateral de unitarismo de poder político. A funcionalidade da *οικονομία* nesse âmbito seria a de conservar

a junção teológica da monarquia divina e da presença de uma teologia trinitária em vista da possibilidade de uma quebra política fatal. Sendo assim, a operação quer garantir a unidade na pluralidade da trindade. Então, ontologicamente a divindade é una e pragmaticamente esta assume uma forma trinitarista (AGAMBEN, 2011). Com o trabalho teológico de alguns padres primitivos o mistério da *οικονομία* busca demonstrar como o mistério da práxis divina acontece. Esta demonstração se daria então pela via da articulação entre a distinção presente no seio da trindade referente a aporia da noção de unidade do ser. A *οικονομία* surge como um dispositivo de trabalho eficiente para os padres primitivos da igreja no tratamento do problema da unidade e da diversidade que envolve a noção de trindade.

Destarte, se para Aristóteles cabia à economia a administração e o gerenciamento das coisas e da vida, não pode ser descartado o entendimento de que este gerenciamento pode ser encarado também do ponto de vista da ontologia, isto acaba sendo algo que denota uma fratura não no âmbito da ontologia, mas no da práxis. A influência de Aristóteles na formulação da noção de trindade se dá tanto no campo da ontologia como com a categoria de substância, pois é nesta que reside toda a força de manutenção da unidade das categorias em geral. Todavia, assim como no campo da política podemos encontrar a pluralidade, ou seja, a noção de poliarquia política. É necessário ter em mente esta formulação, pois assim poderemos notar que foi por esta via que a ideia de trindade divina recebeu o seu acabamento posterior de trindade econômica em sua relação de unidade doméstica onde não pode ocorrer uma fratura metafísica.

A concepção de Agamben sobre a ação da máquina governamental pode ser estudada pelo viés da providência e do governo divino das coisas. Agamben nos remete ao pensamento filosófico dos estoicos que asseveravam que a plenitude do governo do mundo se daria pela via da providência dos deuses, dentre os quais administrariam o universo de uma forma geral sem descarte das coisas mais particulares da vida (GAZOLLA, 1999). Este tipo de correlação tinha o objetivo de fazer a articulação entre o governo do universo e a liberdade dos indivíduos. Nesta imbricação é que se produz a necessidade de realização de uma articulação entre a estrutura da soberania divina e do governo do universo administrado por Deus. Este governo que diz respeito à liberdade das pessoas faz referência ao entendimento moderno da *οικονομία*, isto é, remete-se na contemporaneidade à movimentação

de como se governa os desejos, as intenções e as aspirações das massas de pessoas na sociedade do espetáculo de modo que se faça uma gestão biopolítica da vida de grupos com vistas ao cumprimento de objetivos ligados aos governos institucionais. Isto tem como consequência a produção de uma gama de técnicas de gestão, normalização das subjetividades de modo que a *οικονομία* se evidencia como uma peça da própria biopolítica.

Fazendo um contraponto com a perspectiva da providência presente no pensamento dos estoicos, temos uma distinção existente neste universo filosófico que enfoca a providência por si mesma diferenciada da providência por acidente. Nesta perspectiva, para alguns pensadores a divindade não poderia se ocupar da providência em termos de totalidade da realidade, pois se assim fosse, se revelaria num estado inferior aquelas coisas a qual prove. Neste caso, Deus está muito além de um mero cuidador de coisas ínfimas. Aqui podemos perceber que de certa forma, haveria certa contradição na afirmação que postula a primazia de uma providência puramente acidental, pois isto seria o equivalente a sustentar que a divindade não seria capaz de maneira alguma de estar consciente de tal procedimento, pelo fato de a divindade não poder deixar de ser o ente mais sábio de todos os demais entes. O resultado disto é aquilo que já vimos acima sobre o efeito colateral calculado (REALE, 1994). Desta forma, o que se constata é a fundamentação da governamentalidade, pois o reino que age, mesmo não governando todos os eventos mais ínfimos que existem, acaba permitindo esta movimentação em termos de colateralidade. Nesta perspectiva é que Agamben defende a noção de que o governo articula-se com o reino através da própria providencia.

A noção de providência dos estoicos ainda está relacionada com a estrutura hierárquica que se funda na categoria de destino. A metafísica se fragmenta num dualismo que denota a primeira via como transcendente e providencial que advém das causas primeiras e a segunda via é a imanente que se direciona às causas segundas e que se apresenta num formato de destino. A divindade tem em suas mãos a providência que lhe proporciona oportunidade em termos daquilo que deve ser realizado com uma ação singularizada e estabilizada, sendo que após isto, ele faz a gestão e o gerenciamento daquilo que é temporal no sentido de governar aquilo que em geral está disposto diante dele. Estes dois horizontes se articulam metafisicamente de uma maneira a manter a necessidade de dependência, porém, o

destino ocupa o lugar da providência. A providência existente por outro lado na teologia cristã, surge como a decisão soberana em termos de ordenamento transcendente e na condição de conjunto de princípios que estão articulados em termos universais. A implementação e ordenamento de tal projeto de transcendência se constitui como um evento da ordem da imanência desde a perspectiva de um poder interdependente, mas que não deixa de ter uma identidade subordinada.

Por certo, no estoicismo o pilar para a legitimidade do governo por meio do reino se dá em razão da falta de força que o soberano tem no plano transcendental, ou seja, Deus é destituído de potência conforme tem de coincidir sempre e apenas com a natureza das coisas. No âmbito da teologia cristã da providência o governo representa aquela relação de contingência que existe entre as coisas e os seres da imanência, sendo apenas neste universo que a divindade como alguém impotente poderá agir de uma forma indireta, a partir de terceiros que realizam algo em seu nome (RUIZ, 2014a). Diferentemente, o que encontramos na teologia cristã é a instauração da fratura entre o ser e a práxis, sendo que agora vista de outro ângulo, já que em Deus a *οικονομία* quebra definitivamente a unidade determinista da divindade e serve de base para a operatividade da máquina governamental. Nesta senda, podemos notar que o Estado moderno fundando no aparato jurídico e que tem como norma central a constituição, acaba apresentando certa dualidade providencial. A razão disto é a de que o caráter de legitimidade da lei pode ser impessoal e neutral como algo que provém da ideia de reino como força, sendo isto, conforme a sua executabilidade que entra em consonância com as estratégias de gestão ligadas ao governo.

O enxerto da dualidade existente entre providência e destino mantém a noção de que a bipolaridade e a divisão existente entre o ser e o agir que já observamos no exame da ideia de *οικονομία* no sentido de governo e administração que deságua no viés oposicionista em relação ao fundamento transcendente e metafísico do reino no que diz respeito à ideia de soberania oriunda da teologia cristã. Logo, qual seria a funcionalidade de querer reconciliar tanto o ser como a práxis a partir de uma ideia de providência de Deus? Sendo assim, fazemos o deslocamento dos pressupostos teológicos para os da política moderna. Aqui Agamben pondera na perspectiva de que tal questão faz o eco da providência como uma forma de máquina governamental. Esta máquina governamental articula de forma bipolar as noções de

soberania e economia e tem ligação imediata com a noção de dispositivo. Portanto, esta máquina fomenta a produção de gestos, práticas, discursos e outras coisas mais. A máquina tem o seu eixo na bipolaridade, sendo a máquina um dispositivo que trabalha basicamente com dois elementos que de imediato não teriam conexão alguma e até parecem excluírem-se um ao outro, a saber, a linguagem e a palavra da máquina-infância. A partir disto, podemos pensar na máquina governamental em sua dupla operatividade de soberania e governo (CASTRO, 2012). Esta máquina fomenta aquelas zonas de indiscernibilidade que produzem espaços onde não é possível determinar os elementos que devem ser cotejados, pelo fato de o seu centro estar num estado de opacidade, destituído de substancialidade precisa e condicionada a manifestações puramente funcionais.

Este paradoxo dualista existente entre a *οικονομία* e a ontologia no âmago divino irá tomar o vulto e a forma de uma bipolaridade inerente entre a providência em sua transcendência e a imanência que originará o formato da máquina governamental constituinte no bojo do universo político moderno. A articulação existente entre o reino e o governo, estabelecida no cerne da máquina-dispositivo produzirá uma relacionalidade articulativa entre a ideia de univocidade, mesmo que isto seja realizado apenas no interior da máquina. Ainda que a máquina opere de uma forma dúplice o que temos no centro de sua ação é o agir divino que se revela em determinados momentos como providência em outros como destino e ainda como *οικονομία*. A práxis emerge como uma espécie de ação praxeológica constituída pela força de uma continuidade referente a uma suposta força nos moldes da soberania. E as perguntas que podemos nos lançar são as seguintes: (i) em que medida se torna necessária à readmissão de uma práxis e ontologia à luz do procedimento da maquinaria providencial? (ii) A possibilidade de reunificação não passaria apenas de um subterfúgio ou um mero dispositivo de neutralização e justificação do poder imune do governo e de uma *οικονομία* da vida humana?

O que assume o papel de operador de junção fundamental nesta articulação entre as duas racionalidades do ser e do agir divino é a categoria da glória. É por meio dos ritos, das cerimônias celebrativas e das liturgias pomposas, que temos a definição do movimento de aproximação entre os dois planos de poder no estreitamento das relações substancialmente teológicas e das relações políticas atuais. Em Agamben, percebemos que as questões de doxologia litúrgica acabam

assumindo o papel de fomentadoras e retificadoras da força da glória divina, pois as aclamações profanas não se constituem como categorias que servem de meros predicados do poder político, porém, fundam este poder e o justificam. Desta maneira a categoria da glória é que unifica as bipolaridades no núcleo da maquinaria governamental que está posto entre o reino e o governo. A glória se mostra como um elemento que sustenta e legitima, em última instância, o próprio governo e a ideia de *οικονομία* por meio do reino e de modo central pela noção de soberania na práxis de seu poder. Isto mesmo que este poder seja marcado pela inoperância ou mesmo pela vacuidade que encontramos na imagem paradigmática que Agamben utiliza na figura emblemática do trono vazio que detém o poder de legitimação do governo. O âmbito da glória, que é perpassado pelas cerimônias e ritos que parecem estar em desuso e por isso fragilizados e, conseqüentemente, condenados a cair no esquecimento, acaba sendo transferido para o espaço político dos modernos no que diz respeito à noção de opinião pública, onde esta categoria ganhará um novo formato em termos de aclamação nos moldes da fórmula de consenso.

Com estes problemas em voga na genealogia de Agamben, temos a formulação da aporia representada na ideia de que o rei reina, mas não tem o poder de governar. Esta questão levanta implicações no pano de fundo da genealogia agambeniana, tais como a questão da potência e do ato e da providência e do governo de modo análogo a providência e o governo. A base das análises do filósofo italiano são as movimentações teológicas do cristianismo primitivo. A razão disto é que para Agamben o cristianismo teve a potência de criar uma reflexão em torno de liberdade humana, tanto com a noção de responsabilidade como a de salvação, isto foi algo que contribuiu para que a fissura ocorrida entre a ontologia e a práxis houvesse o estímulo de constituição da doutrina da providência em seus moldes cristãos. Por exemplo, um pensador cristão como Clemente de Alexandria relaciona a *οικονομία* com a providência desde a base de uma *οικονομία* soteriológica que foi incumbida à pessoa do Filho de Deus. A partir do esforço de compreensão deste liame, podemos notar que a teologia não se constitui como uma simples narrativa sobre uma miríade de deuses, porém esta de uma forma intuitiva tem a sua devida ligação com a noção de *οικονομία* e providência, isto é, se relaciona com a ação autorevelatória do governo e cuidado do mundo realizado pela divindade. A

οικονομία apara na gestão do mundo em razão da presença da própria providência (PICH, 2013, p. 853-855). Na fratura entre o ser e o agir se forja uma maneira de governança do universo que se faz plausível na esteira da reflexão que contempla a inter-relação entre a ontologia e a práxis em um formato econômico que paradoxalmente se mantém fraturadas, mas não deixam de se relacionar na imanência de si mesmas.

O que marca de fato tal problema é a fratura que se estabeleceu e de uma maneira simultânea consegue conservar estas duas esferas de racionalidades, apesar de distintas, ainda permanecem se correlacionando. Agamben nos apresenta a ideia de que se ser e o agir, reino e governo, οικονομία e soberania fossem diametralmente apostas e inconciliáveis, não poderia ocorrer qualquer espécie de governo do universo. A razão basilar para isto estaria posta na instauração de uma soberania que fosse impotente e uma práxis que se comportasse absolutamente de um modo contingente, isto é algo que estaria destituindo toda e qualquer espécie de finalidade causal e teleologia estabelecida no bojo desta trama. A tarefa da teologia cristã foi a de gerar a fissura entre a ontologia e a volição, a natureza e o agir, algo que não existia no campo metafísico da filosofia dos gregos. Caso paradigmático é o do deus de Aristóteles que na condição de motor imóvel dos corpos celestes se constituiu como sua própria natureza. Neste deus aristotélico, não existe uma vontade especial ou qualquer tipo de ação singular voltada para a preocupação do cuidado de si e do universo. A ação desta divindade está orientada para a realidade necessária que visa manter a harmonia do cosmos (REALE, 2005). Outra posição interessante é a de Aristóteles que aprofunda a questão e assume uma atitude contrária à noção daqueles que defendem a existência de múltiplos preceitos regentes da realidade e lança a perspectiva de que na realidade existe um governo monárquico, em outras palavras, a regência do poder supremo da substância. Nesta linha de raciocínio Aristóteles reflete que (2005, 1076a),

Os que sustentam que o princípio é o número matemático e afirmam que há uma sucessão de substâncias sem fim, e que para cada substância existem diversos princípios, reduzem a realidade do universo a uma série de episódios (de fato, a existência ou não de uma substância não tem a menor importância para a outra), e admitem muitos princípios; mas as coisas não querem ser mal governadas: “o governo de muitos não é bom, um só seja o governante”

Todavia, no que condiz a práxis soteriológica cristã, a noção de vontade unívoca de Deus está sempre vigente e governando o universo. Para a teologia cristã não haveria a possibilidade de se aceitar a postulação de que o ser divino em correspondência com a sua volição poderia se transmutar em múltiplas coisas a cada momento de modo que negassem a si mesmo. O anverso disto seria se a ação dependesse da força da necessidade natural para que a volição divina no ato de criação manifestasse a sua vontade, sendo assim destituída de liberdade para a geração de tal ação. Logo, mesmo que haja uma similaridade com a teologia de Aristóteles no sentido de existir um princípio unívoco de governo do mundo, na teologia cristã o fator necessidade não exerce pressão sobre Deus. A criação de Deus não é antônima a uma ação pautada na categoria de necessidade, mas corrobora absolutamente a condição libérrima da vontade. Logo, fica claro que a unidade da cosmologia sustentada pela filosofia da natureza grega é fraturada pela pelo advento das formulações da teologia cristã no que tange a noção de ser e práxis. Apenas a volição divina tornará plausível a articulação destes campos, isto acontece por causa da estruturação do paradigma da οικονομία.

No entanto, cabe frisarmos que este paradigma administrativo que revela o agir divino não está centrado na questão do ser. A sua práxis é distinta da ontologia pelo fato de ser operado por meio da segunda pessoa da trindade o Filho. Cabe frisar que a separação entre ser e agir em Deus não se reduz a uma mera questão de cristologia, mas é constitutiva do ser divino na teologia cristã. Sendo assim, temos uma prática anárquica que desconsidera qualquer tipo de lei normativa pré-instituída e, qualquer tipo de natureza metafísica peremptoriamente taxada como algo inexorável. Para Agamben (2011) a anarquia divina refere-se à origem não originada da vontade divina, que a soberania do poder político pretende para si, embora de forma falsa, pois não há uma vontade originária da soberania do poder político, por isso este é anárquico duplamente, ou seja, sem explicação pré-definida. Sobre esta governança anárquica nos termos de um paradigma econômico, vemos na leitura de Agamben a viabilidade de um aspecto ingovernável e não redutível ao governo e a própria noção de οικονομία. Contudo, nesta direção podemos refletir sobre a correlação que se instaura entre a providência e o governo divino. Esta correlação pode ser analisada desde a noção aristotélica de regime do mundo que é fomentada pela força da noção de princípio transcendente dos gregos que ergue o

universo, isto acontece em razão das causas imanentes e segundas que o administram. Agamben pondera que no tratado pseudoaristotélico *“De mundo”*, a imagem da divindade surge como o princípio transcendente que gera o fluxo e o devir do universo. Para Peterson, se Deus fosse o pressuposto para que a potência agisse no cosmos, o próprio Deus não se constituiria como a potência em si mesma. Uma implicação emerge desta questão, ou seja, como se poderia passar do campo da transcendência para o da imanência? A questão é a de como fazer a passagem da potência ao ato operada pelo motor imóvel. Tomando como base este problema é que o teólogo Peterson forja uma releitura da máxima: *“o rei reina, mas não governa”*. Aqui temos ainda a analogia entre o princípio e a potência em Deus. Sendo assim, para Agamben faz-se imprescindível à presença da potência para que aconteça o governo.

A correlação entre um poder que existe, mas não pode ser executado e outro que também existe e pode ser exercido é um dado recorrente ao longo da história. Agamben já nos apresenta esta situação em *“Estado de exceção”* na imbricação entre a auctoritas e a potestas (AGAMBEN, 2004). Isso é algo que tem a sua gênese no direito romano. Logo, o poder originário e aquele executório nos ajudam na compreensão da operação de uma faceta jurídica que executa as suas sentenças com efetividade. Nesta perspectiva é que visualizamos a máquina governamental por meio da articulação bipolar entre reino e governo que opera em sua dualidade tanto a causa primeira como a causa segunda, seja na titularidade ou na execução de seu poder (AGAMBEN, 2011). Se tivermos como horizonte a reflexão aristotélica é a partir daí que Agamben nos provoca à reflexão a respeito das relações entre ato e potência, ou seja, entre aquilo que é possível e real no espaço político, tomando como referência o problema da conservação do poder constituinte no poder constituído. A oposicionalidade existente entre a potência e o ato é uma constante na metafísica de Aristóteles. A potência é a capacidade que ainda mantém a sua condição de não mutação em ato, pois se mostra como a privação daquilo que testifica a presença daquilo que não está realizado no ato. A potência desta maneira está apartada do ato e não o objetiva como finalidade.

Portanto, ao considerarmos a potência num sentido geral, temos as condições necessárias de fazermos uma distinção nela. Temos o caso de uma criança que carrega consigo a potência de construir uma casa, porém, é necessário que esta criança seja instruída para a realização de tal potência. De maneira específica,

podemos pensar no arquiteto que adquiriu a formação necessária e a partir do momento em que não se encontra construindo ou projetando uma casa, identificamos nele a potência de não fazer ou fazer a casa. A possibilidade de não realizar o ato é que caracteriza o sentido daquilo que seja a potência. A potência é aquilo que não é de uma forma privativa em ato. Logo, a potência é a possibilidade de ser e não ser, de realizar ou não realizar algo. Cabe o destaque de que a potência não pertence a um sujeito e muito menos é apenas um ato de liberdade. Agamben (2015c) postula a noção de que ao compreendermos a noção de potência podemos pensar na situação dos sujeitos modernos, se refletimos nele como aquele que sustenta o predicado da liberdade, de realizar ou não realizar coisas.

Certamente a categoria de potência é um elemento nuclear presente no pensamento de Agamben. A sua dimensão atrelada à noção de inoperosidade é o ponto indicado no término de sua genealogia teológica construída sobre a economia e o governo. Agamben curiosamente pondera que a prática genuinamente humana é a do sabbatismo que tem potência de tornar as coisas inoperosas em suas funções singularizadas no que diz respeito ao vivente, pois isto seria algo que tem a capacidade de mostrar uma série e novas possibilidades (AGAMBEN, 2011). Por meio da inoperosidade e pela via da contemplação, Agamben em seu pensamento político esquadrija uma força que visa desativar os dispositivos de controle que fazem a administração biopolítica das capacidades mais criativas da vida humana e, desta forma, o filósofo italiano instaura uma gama de ideias fortes onde a potência do pensamento, que certamente tem uma ligação imediata com a vida em suas potencialidades inauditas, se torna cada vez mais evidente, pois a vida nesta perspectiva tem a sua direção marcada pela configuração irrenunciável da própria felicidade de ser e agir no mundo.

Ora, já temos condições de inferir que algumas consequências podem ser extraídas desta fratura entre o ser e a práxis. Uma destas é a relação que emerge do seio destas duas racionalidades e a potência de não que possibilita a ação de Deus e do humano por meio da possibilidade de negar-se a fazer o que pode fazer e a noção de inoperosidade como novo paradigma ético-político. O verdadeiro coração teórico de *“O reino e a glória”* é o seu capítulo oito e, em sua seção final Agamben se dirige para a conclusão de sua vasta indagação sobre arqueogenealógica a respeito da questão da glória e da glorificação e avança até o espaço onde o reino e o governo, a teologia e a economia ou para ser mais preciso: a teologia política e a

teologia econômica, o direito público e os dispositivos de segurança demonstram a sua ligação. Sendo que isto desvela finalmente as faces de uma e mesma máquina de poder. Se o trono está vazio, Agamben (2011) sinaliza que este não é um símbolo da realeza, mas em âmbito tanto profano como religioso é o espaço da opacidade central da glória, ou seja, da essência mesma da glória ou da inoperosidade. No pensamento de Agamben esta inoperosidade define a vida como uma espécie de uma feliz ausência de objetivo que a máquina de poder ou da glória, em suas mais diversas articulações, faria apenas o movimento de isolar e simultaneamente deter esta inoperosidade, como uma presa e como seu alimento substancial no interno de seu aparato litúrgico.

É claro que diante da pompa que o trono vazio ostenta o que temos é o dispositivo da glória que se encontra como a sua peça usualmente ideal. A sua meta é a de sequestrar a inoperosidade no interior da máquina governamental, tendo em vista fazer desta o eixo oculto desta máquina, pois a imponderável inoperosidade constitui o mistério derradeiro de Deus. A práxis da *οικονομία* do poder coloca eficazmente no seu cerne aquilo que surge em seu horizonte como uma inoperosidade do ser humano e de Deus que é algo impossível de ser fitado por qualquer olhar. Em Agamben vemos que o tema da inoperosidade está entrelaçado com a noção aristotélica do ser humano como ser que é em sua substância *αργός*, isto é, estar inativo como uma espécie de ausência de obra que delineia as declinações averroístas do intelecto possível e dantesca da multitude como plena atuação da potência (CAVALLETTI, 2013). Tudo indica que Agamben já vem se confrontando com a teoria de Aristóteles para tirar da máquina a sua presa e em “*O reino e glória*” o filósofo italiano define o seu pensamento como uma espécie de potência que se subtrai à máquina, tornando-a inoperosa.

Por sua vez, na obra *Homo Sacer I* Agamben examina a relação estabelecida por Aristóteles entre ação e potência, algo que parece ter certa isomorfia com o formato limítrofe da relação que é o banimento soberano. O que tem de ser levado em consideração para Agamben (2010a) é a estrutura da potência que estabelece uma relação de constância com o ato exatamente por meio do seu poder de não ser, isto faz referência com a noção de banimento soberano, pois isto é algo que se aplica a exceção desaplicando-se. Em “*O reino e a glória*” Agamben utiliza uma reflexão de Aristóteles presente na “*Ética a Nicômaco*” 1097b, na qual Aristóteles se

aproxima da noção de uma possível inoperosidade residente na espécie humana, isto é, de uma ausência de obra ou de ação determinada como traço preciso e característico do ser humano. Logo, podemos nos questionar: ademais, como poderia esta inoperosidade livrar-se do banimento que mantém a fissura que ainda restringe a potência e o ato? Faz-se importante a observação de que com a introdução de uma nova definição daquilo que seja a inoperosidade o seu antecedente de sentido está posto em *Homo Sacer I*. Pois, este conceito já era trabalhado na construção de Bataille que mesmo sendo um pensador da soberania, não deixou de pensar algo sobre a negatividade onde a potência de não surge como algo não mais subsumível a estruturação do banimento soberano (CAVALLETTI, 2013).

Todavia, em *“O reino e a glória”* as coisas se dão de modo anverso, pois fica evidenciado que exatamente a inoperosidade está à mercê do isolamento e da captura da máquina governamental de poder, em razão disto tem de se conceber a mesma em um sentido renovado. Desativar o poder da máquina quer dizer tirar desta o seu combustível, isto quer dizer que tem de se manter unidas na própria inoperosidade tanto o ser como a práxis. Com a proposta de uma inoperosidade Agamben não está fazendo a apologia de uma ausência de obras, o que se tem em vista é a operatividade de uma práxis que consista em tornar inoperantes todas aquelas obras humanas. A inoperosidade no pensamento de Agamben tem uma conotação ativa que subverte o sentido genético do nome e propõe uma operatividade que seja a mais própria do ser humano, quer seja num sentido ético assim como num sentido político que envolve a capacidade do exercício da própria potência de não. Fazer com que as obras humanas em sua totalidade sejam inoperantes significa que esta inoperância se dirige a máquina de poder. Isto significa dar vazão a potência de não residente no humano em sua condição tanto ontológica como praxeológica, pois o grande intento é o de fazer com que esta máquina não capture a inoperosidade e a dissocie da práxis, mas a intenção é de realizar o movimento anverso de fazer com que a inoperosidade capture a própria práxis e exerça com todas as suas forças a potência de não (RUIZ, 2014a).

Na perspectiva de Agamben a real substancialidade da política no Ocidente encontra-se na noção de inoperosidade que tem a força de desativar as práxis linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, dando assim ao vivente uma destituição de obras corriqueiras. Com estas reflexões o que fica em voga é a meta

de captura da máquina governamental não mais da vida nua, porém a vida eterna que é a inoperosidade fundamental da vida humana. Ao pensar na inoperosidade que demarca o que seja a vida eterna, Agamben utiliza dois conceitos, a saber, o de messianismo que cotejamos acima e o de potência de não. No pensamento de Agamben encontramos uma teorização bem particular num sentido de que a potência não se limita meramente a uma razão que demonstra que a sua condição tem apenas a teleologia estabelecida de passar ao ato. Entretanto, demonstra as condições necessárias de não passar ao ato. Desta forma, quando pensamos na fratura entre o ser e a práxis, podemos perceber que a potência de poder fazer alguma coisa ou de poder não fazer alguma coisa está no bojo de tal fissura já que leva em conta fundamentalmente neste jogo a categoria de vida. E a vida em sua essência para Agamben é inoperosa, pois a categoria de vida não pode ser distinguida de sua forma (CASTRO, 2011). Para Agamben, a vida como forma-de-vida transcende a mera vida num sentido de vida que não se encerra em meros fatos hodiernos, mas é uma vida qualificada que é sempre e mais uma forma-de-vida que principalmente encontra na possibilidade da potência de não fazer algo ao ser inoperosa numa tensão diante da soberania de Estado que busca separar a vida de sua forma.

3.3 A crítica da democracia como governamentalidade das massas e ao dispositivo da glória como legitimação da soberania moderna

Em linhas gerais, podemos verificar que a genealogia teológica da economia e do governo agambeniana, transita por duas esferas epistêmicas que se articulam. A primeira linha de pesquisa diz respeito à própria ideia de reino como soberania, que aponta na direção da teologia política, no sentido de um acabamento inspirado na articulação que Schmitt forjou e que conduz analiticamente às categorias políticas modernas do poder soberano. A segunda linha de investigação relaciona a economia divina do governo do mundo com a economia política moderna e suas noções de governo. Na articulação destas duas dimensões encontra-se a noção central de glória tendo em vista que esta seria uma análise que contemplaria uma construção que leva em conta a historicidade dos conceitos que contribuiriam para a modelação da ideia de consenso no espaço político do Estado moderno. A esfera da glória, para Agamben (2011) trata-se de uma história conceitual das formas de

sacralização e aclamação. O filósofo italiano entende que a teologia da glória se constitui como um elemento de contato do arcano obnubilado do poder por meio do qual a teologia e a política, a economia e o poder, de uma forma incessante se inter-relacionam e fazem o intercâmbio das funções de significado existentes na imanência destas duas áreas. Neste marco Agamben se pergunta, por que o poder moderno ainda necessita de glória?

Outrossim, identificamos no pensamento de Agamben a necessidade de uma reconstrução arqueogenealógica do percurso da glorificação e da aclamação que advém das pomposas cerimônias públicas do império romano até o momento de sua captura e submissão absorptiva pela igreja primitiva. Isto aconteceu, fundamentalmente, por meio de sua liturgia algo que é deveras relevante para o estudo e análise coerente dos arcanos do poder no passado. Agamben sinaliza que as celebrações cúlticas referentes ao império dos bizantinos e os cantos aclamatórios das missas medievais não podem passar de lado nesta tarefa de reconstrução genealógica dos dispositivos de poder que se instauraram no Ocidente. Conforme o filósofo italiano, a liturgia que representa um serviço de prestação pública do povo na antiguidade helênica é assumida pela igreja então nascente num sentido de abarcar propriamente dizendo o caráter público de suas celebrações litúrgicas e doxológicas, algo que naturalmente esvaziou as liturgias de ordem privada. O que faria a junção entre as dimensões da glória e do reino, de certa maneira, acabaria sendo uma determinada copulação que residiria na relação entre a liturgia e a noção de οἰκονομία (BOLTON, 2010). Uma das facetas de justificação epistemológica agambeniana seria o fato de que seja com os cantos litúrgicos, assim como nas aclamações de louvor e ainda nas ações realizadas pelos sacerdotes, o que impera é a operatividade gerencial da οἰκονομία soteriológica do messias que confere sentido a história da redenção e providência do universo.

Por sua vez, Agamben toma como fonte estruturante de sua argumentação sobre a questão da glória, as obras sobre estética teológica do teólogo jesuíta Hans Urs von Balthasar. Em sua argumentação o filósofo italiano chama a atenção para o fato de que a atividade que o protestantismo teve como o condutor de uma espécie de delimitação da religião ao universo da singularidade humana e da moralidade individual no mundo ocidental moderno foi um ato de desestetização da teologia. Um dos grandes representantes emblemáticos desta proposta de religiosidade foi Kant

com o seu clássico texto: “*A religião nos limites da razão*”. Neste texto kantiano podemos dizer que encontramos a mais representativa argumentação sobre este estilo de consideração sobre a questão da religião neste viés calcado no pietismo reducionista. Desde o instante em que a religião começa a ser encarada a partir desta perspectiva da interioridade privativa e da noção de consciência individualizada, a religião acaba tendo que se desfazer de suas características estéticas e visíveis, logo o ambiente da glória que sempre esteve tão presente nas celebrações na esfera pública, seja esta de corte católico romano ou católico ortodoxo, torna-se algo que acaba sendo deslocado para outro espaço da vida em sociedade, isto é, o espaço privado do sujeito em sua consciência (PASCAL, 2008). Temos que levar em consideração a gênese do Estado-nação neste período moderno, pois foi algo que suprimiu a noção de universalidade da comunidade dentro do paradigma da cristandade, pois as igrejas também se tornam territoriais. Uma ótima representação disto, conforme denota Lindberg (2001) é a da relação entre o príncipe e sua confissão religiosa com os seus súditos que o tem como base o princípio “*cuius regio, eius religio*”, isto é, de quem for o reinado, dele será a religião. Se os súditos não observassem esta norma, sofriam com a penalização de banimento do território governado pelo príncipe x ou y em razão de sua desobediência.

A partir desta configuração, uma das questões que surgem como implicação é a produção de certa fissura no âmago desta ruptura da hegemonia da religião com a tomada deste papel pelo Estado, porém, antes disto acontecer, temos que levar em conta a constituição da individualidade do soberano político que se estabelece como aquele que ocupará inicialmente as vezes da transcendência gerada pela desconstrução e o esvaziamento estético da teologia confinada a esfera da volição e consciência particular. Sendo assim, as formas de legitimidade da noção de soberania produzidas por meio da aclamação pública chegam num estágio no qual acontece uma forma de secularização das mesmas. Isto origina uma série de acontecimentos modernos que por fim desembocam numa religiosidade laicizada que ao longo dos séculos rendeu e rende até hoje uma série de debates que se estende a filosofia contemporânea. Agamben (2011) entende que as democracias na modernidade, mesmo aparentando ter superado as pompas do poder soberano clássico, se nutrem do elemento esplendoroso da glorificação que se constitui como algo que fornece continuamente as condições necessárias para a manutenção da

soberania e isto acontece de uma forma bastante sofisticada e intuitiva. Os novos dispositivos de glorificação operam tendo como pano de fundo a legitimação teórica do poder político fomentado pela via do direito de votação individualizada, mas que simultaneamente preserva um caráter de universalidade e privativa. Neste caso a máquina estaria fabricando uma série de consensos e aclamações glorificantes firmadas em mecanismos de fomento e pulverização da consagrada opinião pública em termos de entretenimento e publicidade de informações vazias. A opinião pública produzida neste contexto, pois esta é a responsável pelo estímulo pluralizado de consensos sobre diversos temas especializados.

A perspectiva agambeniana a respeito da opinião pública é aquela referente à produção de um “*quem*” do poder por meio de sua glorificação e imediatamente de sua aclamação. Neste caso, a opinião pública é a coadjuvante pelas formas de consenso uníssonas. Isto se dá conforme surgem em sua base algumas opiniões como sendo de ordem não consensual. A opinião pública possibilita que nas democracias cada um pense e acredite que esteja proferindo a sua opinião embasada diante das demais pessoas sobre vários temas, mas na verdade o que acontece na realidade é o fomento da forma de um consenso genericamente amplificado. Agamben explora aquela imagem de um Deus que governa com sutileza a vida de suas criaturas sem usar do expediente da violência de modo que deixa entender a existência de algo do tipo como se elas administrassem as suas próprias vidas secularmente sozinhas. Nesta direção a opinião pública é o catalisador de consensos nas democracias que em sua natureza admitem a pluralidade de dissensos, onde a opinião pública é quem define o que é válido ou pode ser definido como verdade (SORDI, 2012). As questões levantadas que não agradam ao modo de vida estabelecido como verdadeiro, são eficazmente sancionadas com artifícios sutis e, uma boa imagem disto é o formato como já está presente em Agostinho e posteriormente em Lutero onde aparece a argumentação que girava em torno da noção de que Deus preparava o inferno para aqueles que encetavam questionamentos inoportunos.

O governo da vida das massas perpassa pela ação das engrenagens da glorificação e de consenso que alimentam e legitimam a soberania e o governo. O problema do gerenciamento dos discursos que são pertinentes ou não na esfera pública sempre tem de lidar com a heterogeneidade das opiniões nas democracias de massas. Desta monta, o que acontece é uma espécie de aclamação exacerbada

dos meios de comunicação que detém o poder. Agamben recoloca a questão da relação entre aclamação e a opinião pública em outro patamar. O lugar onde o filósofo italiano problematiza a questão é o dos meios de comunicação. O aparato midiático na leitura de Agamben, ganha uma nova configuração, pois este não estava circunscrito apenas a ação de propagar informações, porém, tem a função de formar a opinião pública. As implicações disto recaem sobre o fato de que os aparatos midiáticos exercem o seu poder de ação em termos políticos por meio do qual estabelecem o poder aclamativo das massas. Nos arranjos sociais contemporâneos, esta espécie de poder midiático centrado na aclamação tem a sua vertente reativa partindo do modo como a opinião pública concebe positivamente ou negativamente os governos instituídos.

Em sua argumentação sobre o problema do poder aclamativo das mídias, Agamben realiza uma correlação deste com as reflexões de Guy Debord. Para Debord a vida das sociedades onde imperam as circunstâncias modernas de produção desvela a realidade das condições que indicam a real acumulação de espetáculos. Logo, tudo aquilo que era objetivamente vivenciado se esfumaça numa mera representação. A visão de Debord, certamente recebe influência da obra marxiana quando fala sobre a questão da produção da mercadoria. Destarte, Agamben se vale do pensamento de Debord para identificar que a mutação em escala mundial da economia capitalista se dá num frenético vulto de acumulação de espetáculos. Conforme asseire Debord (2003, p. 13), articulando o seguinte, “Toda a vida das sociedades nas quais reinam as condições modernas de produção se anuncia como uma imensa acumulação de *espetáculos*. Tudo o que era diretamente vivido se esvai na fumaça da representação”. A concepção crítica de Debord em relação à vida das sociedades capitalistas democráticas modernas denuncia que o modo de produção capitalista imperante nelas produz uma gama enorme de aclamações espetaculares. Entretanto, a visibilidade resultante dos problemas gerados por este formato de vida em sociedade não se dá mais de uma forma tão evidente, pois a representação midiática é um dispositivo de poder que não se deixa apreender com tanta facilidade em sua forma de operar na vida dos sujeitos.

A apresentação que o capitalismo faz desta renovada faceta que o sistema capitalista assume e o que entra em jogo na noção de mercadoria é o formato midiático que esta ganha em termos de imagem. O poder da mídia pode ser encarado como a produção de espetáculos sobre os quais se baseiam a

legitimidade do poder ostentado pelos modernos. A categoria de espetáculo que opera por meio do poder ressurgue na encruzilhada que envolve as democracias modernas ao ponto de produzirem uma gama de zonas de indiscernibilidade referentes ao poder espetacular midiático. Agamben argumenta neste sentido (2011, p. 278-279),

Mais que a anexação singular (já presente no ensaio de 1927) à tradição genuinamente democrática de uma elemento, a aclamação, que parece pertencer sobretudo à tradição do autoritarismo, o que nos interessa aqui é a indicação de que a esfera da glória – cujo significado e cuja arqueologia procuramos reconstruir – não desaparece nas democracias modernas, mas desloca-se simplesmente para outro âmbito, o da opinião pública. Se isso é verdadeiro, o problema hoje tão debatido da função política da mídia nas sociedades contemporâneas assume novo significado e nova urgência. Em 1967, com um diagnóstico cuja precisão nos parece, hoje, mais que evidente, Guy Debord constatava a transformação, em escala planetária, da política e da economia capitalista em um “imenso acúmulo de espetáculos”, em que a mercadoria e o próprio capital assumem a forma midiática da imagem. Se juntarmos as análises de Debord à tese schmittiana da opinião pública como forma moderna da aclamação, todo o problema do atual domínio espetacular da mídia sobre qualquer outro aspecto da vida social aparecerá em uma nova dimensão... O que está em questão é nada menos que uma nova e inaudita concentração, multiplicação e disseminação da função da glória como centro do sistema político. O que ficava confinado às esferas da liturgia e dos cerimoniais concentra-se na mídia e, por meio dela, difunde-se e penetra em cada instante e em cada âmbito, tanto público quanto privado, da sociedade. A democracia contemporânea é uma democracia inteiramente fundada na glória, ou seja, na eficácia da aclamação multiplicada e disseminada pela mídia além do que se possa imaginar (que o termo grego – *doxa* – seja o mesmo que designa hoje a opinião pública é, desse ponto de vista, mais que mera coincidência). E, como já havia ocorrido nas liturgias profana e eclesiásticas, esse suposto “fenômeno democrático originário” é mais uma vez capturado, orientado e manipulado nas formas e segundo as estratégias do poder espetacular.

Contudo, vemos que no pensamento de Agamben temos a conexão que junte as categorias de espetáculo e poder nas democracias contemporâneas sendo algo centrado no dispositivo da glória. Desta maneira, a glorificação seria o núcleo da celebração litúrgica, pois da mesma maneira acabou se tornando o foco central da política moderna. O dispositivo da glória revela o poder soberano da divindade, sendo a celebração litúrgica o lugar por excelência de tal acontecimento. Na figura instituída do Estado temos então, a legitimação da soberania política. A soberania é reconhecida e confirmada por meio do louvor a Deus. Sendo assim, a soberania estatal é aprovada juntamente com o poder de seus governantes. É obra da teologia ter operado a colossal fratura entre a trindade imanente e econômica, algo que possibilitou a solidez de uma ontologia divina unida a sua práxis livre, lugar onde

Deus age realizando a gestão do universo o qual ele mesmo criou. Esta perspectiva é importante porque as ontologias naturalistas contemporâneas não conseguem capturar a fratura que gera a noção de liberdade humana. Entretanto, como consequência disto temos a criação da bipolaridade sempre presente entre reino e providência, soberania e governo que continuam gerando paradoxos irresolúveis. Como estamos vendo, estas bipolaridades estabelecem o paradigma da soberania e do governo no arranjo social moderno e por isso temos na visão de Agamben no horizonte da eficiência da governamentalidade que a máquina opera com os seus dispositivos, conforme explica Junges (2014, p. 8),

Para Agamben, a soberania e o governo são os mecanismos fundantes daquilo que nomeia como a máquina política do Ocidente. E no centro dessa máquina está o *arcanum imperi*, a herança teológica da glória da qual derivam as democracias contemporâneas. Essas máquinas agambenianas, cujo centro está vazio e que giram no vazio, têm nessa característica uma das condições de sua eficácia.

Este sistema legou tal espécie de problema para as democracias contemporâneas, sendo que estas sociedades por meio do cálculo biopolítico não respeitam a liberdade humana em sua totalidade como o faz a argumentação teológica. A bipolaridade existente entre a teologia e a política, oculta vários paradoxos, um destes paradoxos que ganha destaque é o referente à questão do poder. No campo da argumentação teológica, a gênese do poder sagrado não provém de qualquer espécie de ontologia necessitarista de onde a divindade tenha que justificar o seu fundamento, não existe qualquer modelo externalista que formate e configure o poder de ação de Deus. A gênese do poder divino inaugurou a noção de vontade de Deus como uma vontade autogenética. Aqui reside o fundamento do poder divino conforme a volição divina é responsável pela sua própria origem, pois esta vontade não faz menção a qualquer tipo de causalidade secundária, mas ela é originária de si própria. Aqui se reforça a fundamentação da anarquia existente na soberania divina, pois esta é constituída pela sua infundabilidade. A soberania divina é um lugar repleto de vacuidade, a razão disto é a de que ela tem a sua gênese em si mesma de modo que o aspecto oco que esta tem testifica a sua condição anárquica. Mesmo com o advento da modernidade a aporia do vazio anárquico existente na soberania divina não foi resolucionado pela moderna teoria da legitimação política propalada pelo poder político dos modernos (RUIZ, 2014a).

A vacuidade da soberania e da glória tem a sua justificação na divindade pelo fato de que não se pode referir imediatamente a uma externalidade sem rechaçar a potência de Deus. Entretanto, este espaço opaco repleto de anarquia e aporias implica a noção de legitimação do fundamento em que se ergue o corpo de poder presente entre os modernos. Nos dias atuais o parêntese midiático detém o poder de propagar e pulverizar o papel da glória na estrutura das atividades da política. O aparato midiático contemporâneo assumiu o movimento de operatividade da aclamação litúrgica e a ação política realizada por esta mesma aclamação laudatória. A mídia propaga a funcionalidade da aclamação de um modo fluídico e incessante, pois isto constitui ontologicamente a opinião pública por meio da inserção pontual e normativa de elementos que estão contidos na sua pauta de trabalho e interesse de então. Seja com a esfera pública ou com a privada das sociedades atuais o que acontece é uma fragmentação deste conforme o poder midiático que adentra neste de uma forma geral para exercer o controle e configurar as percepções e os comportamentos dos sujeitos em sua vida seja no que tange as opiniões emitidas e nos seus pensamentos mais particulares ou desejos e intenções que podem ser realizadas.

Em sua genealogia Agamben identifica o dado de que as democracias contemporâneas valem-se do dispositivo da glória intensamente, pois este tem sido o grande sustentáculo de suas operações de controle da opinião aclamativas das massas em termos biopolíticos. A aceitabilidade e a legalidade das democracias vigentes encontram-se pautadas na força da opinião pública de onde advém a sua solidez institucional e de suas decisões governamentais, de modo que estas se referem à própria opinião pública como fator de aprovação incontestável. O dispositivo da aclamação se atualiza na forma da opinião pública, a estruturação firme das democracias mantém a sua dependência em relação aos modos como acontece à veiculação com as formas aclamatórias da opinião pública. Nesta direção, cabe a afirmação de que as democracias são completamente estribadas sobre o dispositivo da glória. A opinião pública garante a sua força e glorifica as decisões tomadas pelas ações governamentais e asseguram sua permanência conforme estas tenham a capacidade de fomentar a ação da opinião pública em favor de suas próprias causas. A contradição instalada nas democracias atuais é grave, pois estas afirmam que a vontade e a soberania popular são muito importantes para a sua legitimidade

neste tipo de arranjo social, porém, isto só é válido enquanto existe uma veiculação desta legitimação por meio dos dispositivos aclamatórios ligados a glorificação.

O espetáculo que é um resultado que advém da própria transformação do poder, nos mostra que o espetáculo se torna um vetor da aclamação que afirma a legalidade do poder neste formato. Aqui temos algo que coloca as suas configurações contemporâneas nas democracias estabelecidas em uma situação conflitante. A ideia forte é a de que as democracias seriam a expressão do poder popular, mas conforme a sua desenvoltura simultânea, em termos de dispositivos de produção de opinião pública, acabam fomentando formas de glorificação que agem pelo viés consensual majoritário confirmando a sua vigência ao longo dos desdobramentos históricos. Os dispositivos que operam nesta linha, levando ainda em consideração o poder das democracias, mantém uma dependência forte do poder do espetáculo, pois o espetáculo é que garante a boa condução do poder de controle e condução da opinião das massas. A questão de fundo é o modo como os Estados na modernidade operam a legalidade de seus dispositivos de poder. Para Agamben o problema está centrado nos Estados que são autoritários, pois o poder se fundamenta na força aclamativa que é emitida pela expressão popular. Outra aporia é a do Estado administrativo, que requer a sua legalidade por meio de consensos formalizados em termos de formas comunicativas. Apesar da aparente contraposição, os dois formatos estatais se fiam nos dispositivos de glorificação para garantir a sua legitimação.

Na perspectiva destes dois modelos estatais, no que condiz ao primeiro: temos a utilização da glória intuitivamente pelo viés do povo que aclama os seus representantes, no segundo caso, temos a utilização da glória no formato midiático que ocorre por meio da comunicação social. O Estado autoritário se ergue sobre a noção de subjetividade do povo como sujeito que tece aclamações e que detém a força do poder instituinte (RUIZ, 2014a). Quando pensamos no Estado administrativo, temos que levar em consideração que este opera por um viés objetivo que leva em conta a comunicação para assegurar a legitimidade dos modelos formais de decisionismo procedimental. Contudo, nas duas configurações estatais temos a utilização dos dispositivos de aclamação e glorificação que visam garantir a aceitabilidade e legitimidade do poder. Sendo assim, surgem duas imagens do povo, a saber, a de povo com uma marca forte da nacionalidade e a de povo que detém o poder de comunicação (BOLTON, 2012). Estas duas imagens

ostentam diferenças nítidas entre si, porém, elas se interligam por meio do formato das doxologias de legitimação do poder e operatividade do poder.

Um dos elementos que Agamben critica e pensa ser insuficiente é a noção conceitual de governo por consentimento. A força do consenso deixa claro que a formulação da decisão pública nas democracias é uma constante, entretanto, isto acontece conforme a ideia de um tipo de consenso que nos leva a uma determinada assunção da realidade da opinião pública. Fato objetivo é o de que a aclamação consista em um procedimento de legitimação do poder sendo algo que não pode ser negado (NASCIMENTO, 2014). A questão que permanece vigente é como se constitui esta tão famigerada opinião pública. Agamben ao tratar deste problema procede de uma forma arqueogeneologicamente ao identificar que a primeira aparição da utilização do conceito de consenso está registrada no ambiente do direito público em uma perícope do texto "*Res gestae Augusti*". Nesta passagem, Augusto faz uma síntese sobre a concentração de poderes em sua função administrava como pessoa, de modo que isto se daria pela via do consenso de todos, algo que concede a ele de uma forma consensual a detenção de todo o poder. Nesta trama de poder, Augusto argumenta que a obtenção de poder tem a sua fundamentação na forma de um consenso aclamatório que o elevou a condição de imperador. Para Agamben, existem junções que tem a força de fazer a conexão do consenso com a aclamação por meio do fluxo que entende que o consenso tem as condições necessárias para se transformar e deslocar para a imagem e as práticas de aclamação das grandes massas populares.

Determinada reserva crítica se faz necessária quando pensamos na efetualidade política da liturgia em seu modo de operar aclamatório. Aqui reside a atualidade do pensamento de Debord quando afirma a existência da sociedade do espetáculo. Nas democracias de massas a própria noção de massa é construída por meio da força da opinião pública, tendo em vista que esta concede à legalidade necessária as formas de poder estabelecidas institucionalmente. No núcleo anárquico e opaco do poder referente às sociedades do espetáculo, onde as massas residem, é que o sem fundo, a opacidade e o vazio da opinião pública que de uma forma biopoliticamente erigida pela mídia ocupa espaço na legitimação por onde esta força aclamativa age em termos de um consenso estabelecido e que é oco. Desse modo permanece sendo o resultado das estratégias forjadas pelos meios de comunicação social espetacular (RUIZ, 2014a). Nas democracias o dispositivo do

consenso é meramente formal, em razão da operatividade efetiva dos mecanismos da mídia aclamada como vetor de verdades incólumes. O imbróglio que se instaura é que nesta configuração a democracia sofre com o seu esvaziamento de sentido e fragmentação nas formas de glorificação do poder. A democracia entre uma zona de indistinção na qual a mutação da legitimidade do exercício do poder no formato de uma doxologia dos novos cerimoniais da política incorpora uma renovada dimensão de politicidade litúrgica aclamatória.

Finalmente, estas reflexões nos remetem a outra dimensão da arqueogenealogia que Agamben vem construindo em seu projeto *Homo sacer*. A razão desta colocação metodológica se dá pelo fato que contemporaneamente, Agamben vem levando adiante uma linha investigativa inaugurada por filósofos como Pierre Hadot e Michel Foucault. Agamben empreendeu uma série de investigações que cotejam às categorias de ofício e forma-de-vida nas quais dá sequência as questões que a sua saga filosófica vem se ocupando ao longo de suas diversas obras. Entretanto, Agamben tece investigações que de uma forma arqueogenealógica se aproxima das práticas do monacato cristão que se relacionam com a norma em termos de ser forma-de-vida onde o sujeito é provocado a forjar a sua própria norma-de-vida para si mesmo sem se deixar dominar pela por uma normatividade heterônoma, algo que tem a força de propiciar uma forma-de-vida que não se rende facialmente diante da soberania e do governo, mas que cria inauditamente a sua própria norma para viver. Destarte, no presente momento chegamos ao afinal desta pesquisa, sabendo que existe toda uma senda aberta de possíveis espaços de fuga onde a ética como práxis vivencial nos concede diante dos contemporâneos dispositivos biopolíticos de controle das massas, como vimos acima, sem descartar a possibilidade do esboço de novas vias onde o pensamento agambeniano nos apresenta a perspectiva de pensarmos em uma nova política ou numa política que vem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em sua genealogia teológica da soberania e do governo, tema que nos motivou e tratamos com atenção nesse trabalho dissertativo, nos remeteu ao pensamento de Giorgio Agamben. O filósofo da política que vem acaba realizando uma espécie de deslocamento nos traços teóricos de sua pesquisa político-filosófica que teve seu início capitular com o advento do livro *Homo Sacer I*. No que diz respeito ao novo enfoque metodológico desta pesquisa, a sua remodelação se identifica com a colocação da *οικονομία* teológica como uma espécie de problema paradigmático da soberania e do governo entre os modernos. Um dos temas debatidos nesta genealogia e que tem tamanha importância para a compreensão da mesma é a questão ligada à possibilidade de uma teologia política ou não. Por esta razão tivemos que empreender uma investigação sobre a trama teológica da economia. Se no caso de um autor como Schmitt esta possibilidade era extremamente possível, já para outro como é a situação de Peterson isto era algo completamente impossível. Ao concluirmos este trabalho dissertativo, não temos a intenção de resgatar ponto por ponto deste imbróglio temático que perpassa a genealogia agambeniana. Mas, intentamos apenas sublinhar algumas questões que entendemos ser fundamentais na construção de tal genealogia teológica da economia e do governo. Desse modo, a trama teológica da soberania e do governo ganha destaque no fluxo de nossas articulações argumentativas.

A questão que envolve o paradigma teológico-político da monarquia divina e o seu paralelo com o governo imperial tem implicações no cotejo que Agamben realiza sobre o conflito entre esta perspectiva paradigmática econômica e a então nascente teologia trinitária no horizonte do ser e da práxis da natureza divina. Peterson como teólogo ao abordar este problema entende que com a rubrica do dogma da trindade o monoteísmo como aporia política acaba se esvaindo totalmente. Agamben dá grande atenção às reflexões de Peterson ao longo de sua investigação genealógica, mas sem deixar de lado as discussões entre Benjamin e Schmitt no que diz respeito à categoria de exceção. Como consequência disto o nosso filósofo acaba por forjar um estudo que se detém com rigorosa atenção no paradigma da teologia econômica e nos seus desdobramentos políticos. O que Agamben faz é uma profunda e profusa investigação arqueogenealógica sobre o termo *οικονομία* que tem sua grande

inspiração na figura de Aristóteles e do tratamento que esta oferece à questão da *οικονομία* em ambiente grego. Agamben trabalha ainda com os espraamentos que este termo exerceu performaticamente na Idade Média e no período dos modernos com a formação do Estado soberano e a sua famigerada secularização de conceitos teológicos.

A força da *οικονομία* se mostra como uma organização da gestão sistemática de funcionalidade da vida gerada pela captura biopolítica da máquina governamental de poder. Esta ação calculista da *οικονομία* é uma espécie de atividade governamental que não tem o seu atrelamento com outras normas que não sejam aquelas ligadas à boa administração e movimentação salutar: seja da casa ou da administração e gestão da própria vida desde a Grécia antiga, passando pela organização social da cristandade medieval e chegando até nós nos dias de hoje. As disputas em torno do dogma da trindade na igreja primitiva resultaram na utilização de uma terminologia que se mostrou eficaz na ação propositiva dos pais da igreja de resolver tais problemas com o uso do termo que se tornou um operador eficaz na funcionalidade administrativa como é o caso da *οικονομία* teológica. Podemos inferir que Agamben empreende um esforço hercúleo na sua reconstituição genealógica da *οικονομία* teológica quando busca compreender os arcanos operativos do poder. A categoria da *οικονομία* teológica implica na questão que se desdobra na tentativa de resolução do problema entre ser e práxis. A tentativa aqui é de evitar a fissura na essência de Deus, porém, mesmo que os teólogos tenham tentado freiar a fratura no ser de Deus. A rachadura que separa na divindade ontologia e práxis como duas racionalidades distintas é um dos problemas que Agamben reconstrói em sua genealogia da *οικονομία* e do governo soberano de modo que acaba encontrando os elos entre estes campos que resultará na intenção de instaurar uma fratura entre a ética e a metafísica em algumas filosofias da modernidade.

É de extrema relevância denotar que a *οικονομία* pode ser encarada como o paradigma imperativo da práxis, ou seja, o modelo administrativo da ação humana e desta forma ela não tem o seu substrato calcado na ontologia. Tanto a ética quanto a política nesta perspectiva são possíveis apenas na fissura que distancia a ontologia da práxis, pois isto corrobora para que o governo venha sendo constituído

operativamente em termos biopolíticos de governos soberano da vida. Esta constituição do governo tem uma ligação longínqua com a atitude providente de Deus posta no eixo paradigmático da *οικονομία* ou da administração da vida por meio da teologia econômica. A providência é a via pela qual a *οικονομία* se utiliza quando se mostra como governo genuíno do mundo. Todavia, ao avaliarmos sucintamente o tema, reconhecemos que a genealogia teológica da soberania e do governo que Agamben traça em seu livro *“O reino e glória”* é um esforço prolixo e complexo, mas que contém uma coerência interna impressionante. Estes estudos agambenianos sem dúvida merecem atenção, pois são interessantes e iluminadores para o nosso tempo presente na linha do que tem se desenhado como uma filosofia ou política que vem. Agamben consegue jogar luzes arqueogenealógicas sobre as sombras do passado, e estas, nos ajudam na construção de um tipo de discurso que seja crítico em relação ao governo e cuidado da vida humana no presente em meio às sociedades democráticas do espetáculo.

Isto quer dizer que este discurso crítico tem condições de examinar os atos de gestão da vida desde a genealogia de suas práticas. Aqui se somos provocadas a adotar uma postura teórica crítica em relação ao governo da vida e da mesma forma esta proposição é uma séria tomada de posição no sentido de ser um tipo de ética que visa estabelecer uma fronteira de resistência crítica na linha do cuidado, isto para que se concretize na democracia o acesso a oportunidades de um modo digno e justo a todas as pessoas no que diz respeito às instituições sociais e as práxis ligadas aos sujeitos em suas necessidades mais vitais. Enfim, Agamben desenvolve amplas pesquisas sobre a linguagem e a biopolítica e ressalta que a vida preserva um teor essencial de inoperosidade e potência. Os desdobramentos presentes na pesquisa genealógica de Agamben, que ainda está em curso, sem dúvida nos oportunizam condições abertas e reais de empreendermos novas investigações sobre a mesma na linha da constituição da identidade do sujeito e sua forma-de-vida ética. Isto nos instiga a aproveitarmos a possibilidade de cada vez mais examinarmos e elucidarmos os pressupostos filosóficos agambenianos para que haja a construção de um tipo de discurso filosófico crítico das democracias de massa diante da *οικονομία* e do governo soberano e biopolítico da vida humana.

Em nosso tempo histórico, vivemos na perspectiva agambeniana em um momento no qual o poder toma posse fundamentalmente do formato de uma

οικονομία e governo da vida humana fundamentalmente com bases midiáticas. O pensamento agambeniano dentro do marco de seu projeto *Homo sacer*, desde os seus primórdios, nos mostra que o aparato jurídico age como um tipo de aparelho político que fenomenologicamente tem a intencionalidade de exercer a dominação administrativa soberana das vidas e das coisas. Temos, assim, o fomento de uma racionalidade soberana fundada no estado de exceção contínuo que captura fragilmente a vida humana nua. Importante certamente é destacar que Agamben faz um tipo de análise de conjuntura em sua genealogia teológica da economia e do governo soberano que nos leva a refletir sobre as possibilidades de abertura do fechado e intrincado cenário político contemporâneo. Esta perspectiva pode ser útil na realização da tarefa histórica de levarmos em frente o desafio de repensarmos a política contemporânea tendo como horizonte de resistência a concretização da justiça. Em razão disto, se faz necessário tornar inoperosos os dispositivos de governo que desejam capturar biopoliticamente as práticas inoperosas e potenciais da vida humana em sua substancialidade existencial ôntica e ontológica.

Agamben reflete que tanto a filosofia quanto a ciência política deixaram de lado as formulações indagativas sobre a política em si mesma, pois a grande importância de se examinar genealogicamente a economia e o governo se dão por meio de um esforço de compreensão dos modos de funcionamento das técnicas e das estratégias de implementação do governo e do poder. Esta postura é sem dúvida uma das categorias centrais na gestão da vida que são estudadas pelo pensador italiano a partir desses dois ângulos: neste caso temos a cultura ocidental carregando consigo um duplo aspecto de glória, ou seja, a glorificação do divino e do humano, o entrave ontológico e o econômico do Pai e do Filho, do povo como substância e do povo como comunicação. O povo real ou comunicacional, que de certa forma consente e aclama o poder soberano do governo por meio do consenso. O segundo aspecto é o da *οικονομία* nas democracias atuais que devem se remeter em termos substancialmente metafísicos a um tipo de aclamação e glorificação presente nas sociedades democráticas do espetáculo de um modo passivo. A glória envolve e captura da vida eterna e da prática dos gestos pessoais do ser humano por meio de dispositivos, algo que Agamben definiu como captura da inoperosidade. Nesta perspectiva, o ato de pensar a política para além da economia e da glória, ou seja, a ação de refletir uma política que vem, implica numa

desestruturação inoperosa dos dispositivos governamentais, isto é, seja do ângulo da vida qualificada ou da vida nua em suas potencialidades criativas.

No centro teórico da obra *“O reino e a glória”*, o filósofo Agamben infere após extenso movimento indagativo arqueogenealógico a respeito da glória e da glorificação o ato de aproximar-se do ponto onde reino e governo, teologia e economia, ou seja, o poder que necessita da glória nos provoca a pensar em tais relações de governamentalidade. Em outras palavras, teologia política e teologia econômica, direito de Estado e os dispositivos de segurança acabam por se revelar numa tênue linha de ligação entre estes. Mostrando que estas são as múltiplas facetas de uma e mesma máquina governamental do poder. Agamben identifica na glória o segredo pontual do poder e questiona o seu vínculo que pode ser desfeito e que o copula ao governo e à *οικονομία*. As implicações resultantes deste vínculo se traduzem como resultado na função política das aclamações e da glória, que no formato moderno da opinião pública e do consenso permanecem presentes no cerne dos dispositivos políticos das democracias contemporâneas.

Em certo sentido, esta pesquisa arqueogenealógica de Agamben nos oferece uma tese inusitada, pois denota que o poder necessita de formas litúrgicas para que exerça a sua funcionalidade. O nosso filósofo argumenta articulando que existe uma tênue imbricação entre o poder e as formas litúrgicas que se manifestam concretamente por meio dos dispositivos da aclamação. Podemos afirmar que atualmente as democracias e os Estados de direito operam com um teor de contaminação sem precedentes que são fomentados pelos dispositivos de aclamação. As denominadas democracias de massa geram uma espécie de opinião pública num formato de pura aclamação de sua legitimidade jurídico formal. Logo, existe uma associação de cumplicidade entre os dispositivos aclamatórios e as democracias de massas que justificam a implementação de seus interesses políticos por meio das mídias, que realizam a função da liturgia do poder em nossa sociedade contemporânea. A máquina governamental de poder opera por meio destas aclamações e isto se evidencia cada vez mais nas análises que Agamben oferece em sua genealogia teológica da soberania e do governo ao identificar que a aclamação exerce funções reais na política até o ponto de a aclamação se erigir como o elemento que justifica o poder político soberano criando assim uma

dependência viciosa das massas em relação a tal dispositivo governamental de poder político.

Sendo assim, concluímos que os meios de comunicação são fundamentais para o funcionamento das democracias modernas. Tal importância não se restringe ao fato destes meios legitimarem o controle e o governo da opinião pública, porém, o que prevalece é a razão de tais meios administrarem e dispensarem a glória, a sua força por via do modo que privilegia o elemento aclamativo e doxológico do poder que na era moderna aparentava ter sido suprimido. Em oposição à ênfase inocente dada a produtividade e ao trabalho, que por um longo período impediu a modernidade de ter acesso à política como um espaço mais próprio do ser humano, a política se mostra na reflexão de Agamben como que restituída à sua inoperosidade nuclear na linha do como se não paulino. Isto é, como aquele tipo de operação na qual se realiza a transmutação inoperante de todas as potenciais obras humanas e divinas. A questão que devemos entender a partir da inoperosidade é que não se dá ênfase ao ócio ou inércia, mas a instauração de um novo paradigma da ação humana e a possibilidade de pensarmos e fazermos uma nova política que vem.

Uma questão central posta na problematização agambeniana é do *“por que o poder precisa da glória?”* A glória implica na celebração do poder, sendo esta a celebração e a contemplação do próprio poder. A genealogia teológica agambeniana acerca da soberania e do governo nos mostra que o real problema, o cerne da questão política não se encerra na soberania em si mesma, mas no governo, não termina em Deus, mas tem a ver com a hierarquia angelical, não tem a ver com o rei, mas com o seu ministro, não tem ligação com a lei, mas com a polícia, isto é, com a máquina governamental de poder que estes elementos zelam, conservam e colocam em movimento biopolítico de captura da vida e suas potencialidades. A categoria da inoperosidade é a substância política do Ocidente conforme assevera Agamben acertadamente. E que o eixo da política que vem seja a inoperosidade, esta é para Agamben a proposição conceitual paradigmática da política que vem. O trono vazio do poder que é o símbolo da glória tem de ser profanado para abrir espaço, ou seja, ser devolvido ao uso comum e dar lugar a uma categoria potencialmente inaudita que é a da vida eterna. A pesquisa arqueogenealógica empreendida por Agamben segue adiante com o exame da questão do ofício que é devidamente tratada em sua obra *“Opus Dei”*. Outro aspecto desta arqueogenealogia a respeito da noção de

forma-de-vida diante da normatividade da lei é tratado com propriedade em sua obra denominada de *“Altíssima pobreza”*. O projeto *Homo sacer*, com a obra *“L’uso dei corpi”* é encerrado por Agamben. Talvez, num futuro trabalho de pesquisa caberia examinar de modo mais detido estas obras acima referidas, em vista de dar conta de se pensar uma política e uma ontologia ao reverso do que indica o diagnóstico de Agamben quando pensamos nas possibilidades inerentes as categorias de forma-de-vida e uso comum. Somente assim a noção de inoperosidade como práxis identitária do ser humano e da política que vem será mais bem elucidada filosoficamente na busca por compreensão de tais problemas enfrentados pelo relevante projeto *Homo Sacer*.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Tradução Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015a.

_____. *Bartebly, ou da contingência*. Tradução Vinícius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015b.

_____. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Tradução de Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015c.

_____. Estado de exceção e genealogia do poder? *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 108, p. 31-39, jan/jun de 2014b. Disponível em: <<http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/view/P.0034-7191.2014v108p21/264>>. Acesso em: 17 fev. 2015d.

_____. *O amigo & O que é um dispositivo*. Tradução Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2014a.

_____. *Nudez*. Tradução Davi Pessoa Carneiro. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014c.

_____. *Opus Dei. Arqueologia do ofício. Homo Sacer II, 5*. Tradução Daniel Arruda Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2013a.

_____. *A comunidade que vem*. Tradução Claudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013b.

_____. *O aberto: o homem e o animal*. Tradução Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013c.

_____. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2*. Tradução Selvino Jose Assmann. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Homo sacer: O pode soberano e a vida nua I*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010a.

_____. *Signatura rerum. Sobre el método*. Traducción de Flávia Costa y Mercedes Ruvituso. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010b.

_____. *O que é contemporâneo e outros ensaios*. Tradução Vinicius Nicastro Honesko. Chapecó: Editora da UnoChapecó, 2009.

_____. *O que resta de Auschwitz*. Tradução Selvino Jose Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. Arte, Inoperatividade, Política. In: CARDOSO, Rui Mota. *Política – Politics*. Giorgio Agamben, Giacomo Marrano; Jacques Rancière; Peter Sloterdijk. Crítica do Contemporâneo – conferências internacionais Serralves. Portugal, 2007.

_____. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006a.

_____. *El tiempo que resta: comentario a la carta a los Romanos; traducción de Antonio Piñero*. Madrid: Editorial Trotta, 2006b.

_____. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Tradução Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

_____. *Estado de exceção. Homo sacer II*. Tradução Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

ANTELO, Raul. La comunità che viene: ontologia da potência. Apud: SEDLMAYER, Sabrina. Et al. *O comum e a experiência da linguagem*. Belo Horizonte: UFMG (Humanitas), 2007.

ARISTÓTELES. *Econômicos*. Tradução Delfim F. Leão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário: volume II: texto grego com tradução lado a lado. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ARAYA, Adán Salinas. *Lá semântica biopolítica*. Foucault y sus recepciones. Viña del Mar: CENALTES Ediciones EIRL, 2014a.

_____. Biopoder y teología económica. Revisión crítica de las propuestas de Giorgio Agamben. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, v. 31, n. 2, p. 507-542, (2014b). Disponível em: <<http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/47580/44598>>. Acesso em: 06 jun. 2015.

ARANTES, Paulo Eduardo. *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2011.

ASSMANN, Selvino José. Da teologia política à teologia econômica: entrevista com Giorgio Agamben. *Revista internacional interdisciplinar INTHERtesis*, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 1-11, jan/jul 2004. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/734/10790>>. Acesso em: 18 fev. 2015.

AMARAL, Augusto Jobim do. *A política da prova e cultura punitiva: a governabilidade inquisitiva do processo penal brasileiro contemporâneo*. São Paulo: Almedina, 2014.

AUGUSTO, W. Marquezan. *Desativar o direito: um caminho a partir da obra de Giorgio Agamben*. Orientadora: Jeanine Nicolazzi Philippi. Florianópolis, SC, 2014. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/129560/328688.pdf?sequencia=1&isAllowed=y>>. Acesso em: 24 out. 2015.

BATAILLE, Georges. Hegel, a morte e o sacrifício. *Alea: Estudos Neolatinos*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 389-413, 2013. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/330/33027845009.pdf>>. Acesso em: 09 jun. 2015.

BAZZANELLA, S.L; ASSMANN, S.J. A Máquina/ dispositivo político: a biopolítica, o estado de exceção, a vida. In: LONGHI, A.J. (Org). *Filosofia política e transformação*. São Paulo, SP: LiberArs, 2012.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sergio Paulo Rouanet; prefácio Jeanne Marie Gagnebin. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral II*. Tradução Guimaraes Eduardo. Campinas: Pontes Editores, 1989.

BOLTON, R. Karmy. La máquina gubernamental. Soberanía y Gobierno en el pensamiento de Giorgio Agamben. *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, Madrid, v. 28, p. 159-193, 2012. Disponível em: <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/07KARMY.pdf>. Acesso em: 23 out. 2015.

_____. El reino de la gloria. *Res Publica: Revista de Filosofía Política*, Madrid, 23, p. 217-221, 2010. Disponível em: <http://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/article/view/45500/42784>.../Usuário/Downloads/136201-519471-1-PB (2).pdf. Acesso em: 23 out. 2015.

BOROVINSK, Tomas. Hegel, la negatividade y el fin de la historia: entre Alexander Kojève y Georges Bataille. In: BOROVINSKY, Tomas; ROMANDINI, Fabian Luduena; TAUB, Emmanuel (Eds.). *Posteridades del Hegelianismo: Continuadores, Heterodoxos y Disidentes de Una Filosofía Política de La Historia*. 1. ed. Buenos Aires: Teseo; Universidad de Belgrano, 2012.

BOSCH, David. J. *Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão*. Tradução de Geraldo Korndörfer; Luís Marcos Sander. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002.

BÍBLIA DE JERUSALÉM: nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA – Associação laical de cultura bíblica. *Vademecum para o estudo da Bíblia*. Tradução: José Afonso Beraldin. São Paulo: Paulinas, 2000.

BLUMENBERG, Hans. *La legitimación de la Edad Moderna*. Valencia: Pre-Textos 2008.

BODÉÜS, Richard. *Aristóteles. A justiça e a cidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

CANDIOTTO, Cesar. Disciplina e segurança em Michel Foucault: a normalização e a regulação da delinquência. *Psicologia & Sociedade*, Belo Horizonte, v. 24, n. spe, p. 18-24, 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/psoc/v24nspe/04.pdf>>. Acesso em: 04 jun. 2015.

_____. Cuidado da vida e dispositivos de segurança: a atualidade da biopolítica. BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). In: *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben*. Uma arqueologia da potência. Tradução Beatriz de Almeida Magalhães. São Paulo: Autêntica, 2012.

_____. O poder e a vida nua: uma leitura biopolítica de Giorgio Agamben. In: NEUTZLING, Inácio; BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M.M. (Orgs.) *O (des) governo biopolítico da vida humana*. São Leopoldo: Casa Leiria, 2011.

CAVALLETTI, Andrea. Inoperosidade e atividade humana. *CULT – Revista brasileira de cultura*, São Paulo, ano 16, n. 180, p. 42-45, 2013.

CORBISIER, Roland. *Introdução à filosofia. Tomo 2, pt. 1*. São Paulo: Civilização Brasileira, 1984.

COELHO, Teixeira. *História natural da ditadura*. São Paulo: Iluminuras, 2006.

COLLINS, John. J. I. Isaías. In: Daniel Bergant, CSA; Robert J. Karris, OFM (Orgs.). *Comentário Bíblico II: profetas posteriores, escritos, livros deuterocanônicos*. Tradução: Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

CORRÊA, Murilo Duarte Costa. Os umbrais do humano: o homem como dispositivo biopolítico e o animal contemporâneo. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 307-326, jul./dez. 2010. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/934/93418042005.pdf>>. Acesso em: 23 jun. 2015.

COSTA, Flavia. Entrevista com Giorgio Agamben. *Revista do Departamento de Psicologia*, UFF, Rio de Janeiro, v. 18, n. 1, p. 131-136, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rdpsi/v18n1/a11v18n1.pdf>>. Acesso em: 02 jun. 2015.

DAWSON, Benjamin. Para acabar com as polaridades: algumas glosas em torno da obra de Giorgio Agamben. In: UNIPOP (Org.). *O pensamento crítico contemporâneo*. Lisboa: Edições 70, 2014.

DEBORD, Gui. *A sociedade do espetáculo*. Tradução em português: www.terravista.pt/IlhadoMel/1540. Paráfrase em português do Brasil: <www.geocities.com/projetoperiferia>, 2003. Disponível em: <<http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/socespetaculo.pdf>>. Acesso em: 21 mar. 2015.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DYMETMAN, Annie. Benjamin & Schmitt: uma arqueologia da exceção. *Lua Nova* [online], São Paulo, n. 53, p. 115-134, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n53/a06n53.pdf>>. Acesso em: 29 jun. 2015.

DUARTE, André. Biopolítica e resistência: o legado de Michel Foucault. In: VEIGANETO, Alfredo; RAGO, Margareth (Orgs.). *Figuras de Foucault*. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008a.

_____. De Michel Foucault a Giorgio Agamben: a trajetória do conceito de biopolítica. SOUZA, Ricardo Timm de; OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de (Orgs.). In: *Fenomenologia hoje III: bioética, biotecnologia, biopolítica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008b.

DUCHROW, Ulrich. *Os dois reinos: uso e abuso de um conceito teológico luterano*. Tradução de Getúlio Bertelli. São Leopoldo: Editora Sinodal, 1987.

FULGENCIO, Paulo Cesar. *Glossário Vade Mecum: administração pública, ciências contábeis, direito, economia, meio ambiente: 14.000 termos e definições*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

GAGNEBIN, J. Marie. Apresentação. In: AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo, 2008.

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do século XX*. Tradução João Paixão Netto. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

GAZOLLA, Rachel. *O ofício do filósofo estóico: o duplo discurso do registro da Stoa*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

GINGRICH, Wilburg F. *Dicionário do Novo Testamento: Grego-Português*. Tradução de Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Vida Nova, 1993.

GUNNEWEG, Antonius H. *Hermenêutica do Antigo Testamento*. Tradução Ilson Kayser. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003.

HELFER, Inácio. Laicização, secularização e comunitarismo. *IHU Online: Revista do Instituto Humanistas Unisinos*, São Leopoldo, ano XIII, n. 426, p. 32-33, 2013.

HERVÁS, Afonso Galindo. La gloria y el concepto de lo político em Giorgio Agamben. *Revista de Estudos Sociales*, Bogotá, n. 35, p. 66-77, 2010. Disponível em: <<http://res.uniandes.edu.co/view.php/633/index.php?id=633>>. Acesso em: 20 fev. 2015.

HEYWOOD, Andrew. *Ideologias políticas, [v.1]: do liberalismo ao fascismo*. Tradução Janaína Marcoantonio, Mariane Janokian. – 1ª. ed., impr. São Paulo: Ática, 2010.

JUNGBLUT, Ana Carolina. *Dispositivos, desejo e a esfera pura*. In: Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST, São Leopoldo, p. 1383-1395, 2015. Disponível em: <<http://www.anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/viewFile/428/279>>. Acesso em: 23 jun. 2015.

JUNGES, Márcia Rosane. *A grande política em Nietzsche e a política que vem em Agamben*. *Cadeno IHU Ideias*, São Leopoldo, ano 12, n. 210, v. 12, 2014.

KÖTTING, Bernard, SCHINDLER, Alfred. A igreja imperial até o final da era antiga. In: KAUFMANN, Thomas; KOTTJE, Raymund, MOELLER, Bernd (Org.). *História ecumênica da Igreja 1: dos primórdios até a Idade Média*. Tradução Irineu J. Rabuske. São Paulo: Edições Loyola: Paulus; São Leopoldo: Editora Sinodal, 2012.

KIRSCHBAUM, Saul. Carl Schmitt e Walter Benjamin. *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade*, São Paulo. n. 8, p. 61-84, 2002. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/download/69486/83037>>. Acesso em: 14 fev. 2015.

LINDBERG, Carter. *As reformas na Europa*. Tradução de Luís Henrique Dreher e Luís Marcos Sander. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MASCARO, A. Leandro. *Filosofia do direito*. São Paulo: Atlas, 2010.

MENN, Stephen. P. Metafísica: Deus e ser. In: MACGRADE, A.S., (Org). *Filosofia Medieval*. Tradução de André Oídes. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

MILOVIC, M. Política do messianismo: algumas reflexões sobre Agamben e Derrida. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 14, p. 103-121, 2009. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/viewFile/82986/86034>>. Acesso em: 04 jun. 2015.

MESURE, Sylvie. Racionalismo e falibilismo. In: RENAUT, Alain (Dir.). *História da Filosofia Política / 5: as filosofias políticas contemporâneas (Após 1945)*. Tradução: Elsa Pereira e Filipe Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

MOLINARO, Aniceto. *Metafísica: curso sistemático*. Tradução de João Paixão Netto, Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2002.

MOUNCE, William D. *Léxico analítico do Novo Testamento Grego*. Tradução de Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo, SP: Vida Nova, 2013.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. Sobre a aclamação político-governamental ou sobre a indignidade da política. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 108, p. 217- 241, jan/jun 2014. Disponível em: <<http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/view/P.0034-7191.2014v108p185>>. Acesso em: 27 fev. 2015.

_____. *Do fim da experiência ao fim do jurídico*: percurso de Giorgio Agamben. São Paulo: LiberArs, 2012.

_____. Do conceito de inoperosidade no recente vulto de Giorgio Agamben. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo, n.17, p. 79-101, 2010. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/cefp/article/download/55708/59124>>. Acesso em: 07 mar. 2015.

OLIVEIRA, Francisco de; RIZEK, S. Cibele. *A era da indeterminação*. São Paulo: Boitempo, 2007.

OLIVEIRA, Cláudio Oliveira. A herança foucaultiana de Agamben. *CULT – Revista brasileira de cultura*, São Paulo, Dossiê Edição Especial: Filosofia Francesa Contemporânea, ano 13, p. 32-35, 2010.

OSUNA, Camila M. Arbuet. Revista de reseñas bibliográficas de Historia y Ciencias Sociales en la red, Rosario, ano, 3, n. 4 p. 28-30, 2010. Disponível em: <<http://www.revista-digital.ceemi-unr.com.ar/numero4/pdf/Resenia%20Arbuet.pdf>>. Acesso em: 06 jun. 2015.

PASCAL, Georges. *Compreender Kant*. Introdução e tradução de Raimundo Vier. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

PASSOS, J. Décio. *Teologia e outros saberes*: uma introdução ao pensamento teológico. São Paulo: Paulinas, 2010.

PETERSON, Erik. *Cristo como Imperator*. En «Tratados teológicos». Trad. Agustín Andreu. Cristiandad, Madrid, 1966.

PICH, Santiago. Adolphe Quetelet e a biopolítica como teologia secularizada. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.20, n.3, jul.-set. 2013,

REALE, Giovanni. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário: volume III: Sumário e comentário. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

_____. *História da filosofia antiga III*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1994.

RODRIGUES, Jorge Vieira. Para uma Analítica dos Dispositivos. *International eJournal Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa*, Lisboa, n.2, p. 23-34, 2012. Disponível em: <<http://www.centrodefilosofia.com/uploads/pdfs/Philosophy02.pdf>>. Acesso em: 28 out. 2014.

RODRÍGUEZ, Ramón. Teología y política. *RDL Revista de Libros segunda época*. Madrid, ano 09, n. 156, p. 1-6, dez. 2009. Disponível em: <http://www.revistadelibros.com/articulo_imprimible.php?art=4505&t=articulos>. Acesso em: 27 fev. 2015.

ROGGERO, Jorge. La Gloria y la Vida Eterna. El laboratorio teológico de Giorgio Agamben. *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, Buenos Aires, n. 9, p. 278-287, 2011. Disponível em: <http://www.instantesyazares.com.ar/#!__numero-9>. Acesso em: 07 ago. 2015.

ROSA, S.O. *A biopolítica e a vida que se pode deixar morrer*. Jundiaí: Paco Editorial, 2012.

RUIZ, Castor Bartolomé. Giorgio Agamben, liturgia (e) política: por que o poder necessita da Glória? *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 108, p. 185-2013, jan/jun 2014a. Disponível em: <<http://www.pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/view/P.0034-7191.2014v108p185>>. Acesso em: 07 mar. 2015.

_____. O poder pastoral, a economia política e a genealogia do Estado moderno. *IHU Online: Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, ano XIV, n. 446, p. 45-52, 2014b.

_____. Genealogia do governo e da economia política. Uma leitura a partir de Foucault. *IHU Online: Revista do Instituto Humanitas Unisinos*, São Leopoldo, ano XIV, n. 437, p. 54-62, 2014c.

_____. Giorgio Agamben, genealogia teológica da economia e do governo. *IHU Online: Revista do Instituto Humanistas Unisinos*, São Leopoldo, ano 13, n. 413, p. 59-62, 2013.

_____. A sacralidade da vida na exceção soberana, a testemunha e sua linguagem: (Re) leituras biopolíticas da obra de Giorgio Agamben. *Cadernos IHU*, São Leopoldo, ano 10, n. 39, p. 3-50, 2012.

SALDANHA, Nelson. *Da teologia à metodologia: secularização e crise do pensamento jurídico*. Belo Horizonte: Del Rey, 2005.

SANCHES JÚNIOR, Carlos Alberto. *Genealogia e biopoder*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências. Marília, 2012.

SARTORI, Vitor Bartoletti. *Politicidade, Teologia e o Capital*. Disponível em: <<http://filosofia.uol.com.br/filosofia/ideologia-sabedoria/34/artigo245004-1.asp>>.

Acesso em: 21 mar. 2015.

SCARDINO, Rafaela. A fala fora de lugar: Testemunho, resto, tempo e linguagem em Ricardo Piglia. *Alea: Estudos Neolatinos*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 170-183, 2013. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/pdf/330/33027017011.pdf>>. Acesso em: 18 jun. 2015.

SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Tradução Eros Roberto Grau. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCISLESKI, Andrea; GUARESCHI, N. M. F. Governando a vida: (pro)vocações para a psicologia. In: GUARESCHI, Neuza M.F. (Org.). *Psicologia, formação, política e produção em saúde*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

SPINELLI, Miguel. *Herança grega dos filósofos medievais*. São Paulo: Hicitec, 2013.

SEQUEIRA, Vania Conselheiro. *Vidas abandonadas: crime, violência e prisão*. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2011.

SILVA, Márcio Seligmann. Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético. In: SILVA, Márcio Seligmann (Org.). *Leituras de Walter Benjamin*. 2. ed. São Paulo: FAFESP: Annablume, 2007.

SILVA, Antonio Ozaí da. Teologia Política do Poder. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, n. 125, p.148-150, out. 2011. Disponível em:

<<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/14985/7995>>. Acesso em: 07 mar. 2015.

SINNER, Rudolf von. *Confiança e convivência: reflexões éticas e ecumênicas*. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

SORDI, Caetano. Agamben, Giorgio. O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 23, p. 247-254, jan./jun. 2013. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view/33193/26008>>. Acesso em: 20 set. 2015.

_____. Da secularização à profanação: Uma discussão a partir da genealogia teológica dos conceitos de governo e economia em Giorgio Agamben. *Revista da Graduação*, Porto Alegre, v. 6, n. 1, p. 1-77, 2013. Disponível em: <<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/graduacao/article/view/13783>>. Acesso em: 27 jun. 2015.

TAUB, Emmanuel. Del paradigma de la excepción a la teología política. Los fundamentos schmittianos en Giorgio Agamben. *Studia Politicæ*, Córdoba, n. 28, p. 77-98, 2014. Disponível em: <<http://bibdigital.uccor.edu.ar/ojs/index.php/Prueba2/article/view/974>>. Acesso em: 04 jun. 2015.

TEIXEIRA, Ricardo A. Repensando a legitimação do direito: a sanção observada através da teoria do direito. BARROS, Renata Furtado de; LARA, Paula Maria Tecles, RALEIGH, Carolina do Norte (Orgs.). *Justiça e democracia: as novas perspectivas da hermenêutica constitucional*. v. 2. Estados Unidos da América: Lulu Publishinghouse, 2013.

TESHAINER, Marcus Cesar Ricci. *Política e desumanização – aproximação entre Agamben e a psicanálise*. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2013.

TILLICH, Paul. *Teologia sistemática*. Tradução Getúlio Bertelli e Geraldo Korndöfer. São Leopoldo: Sinodal, 2005.